This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

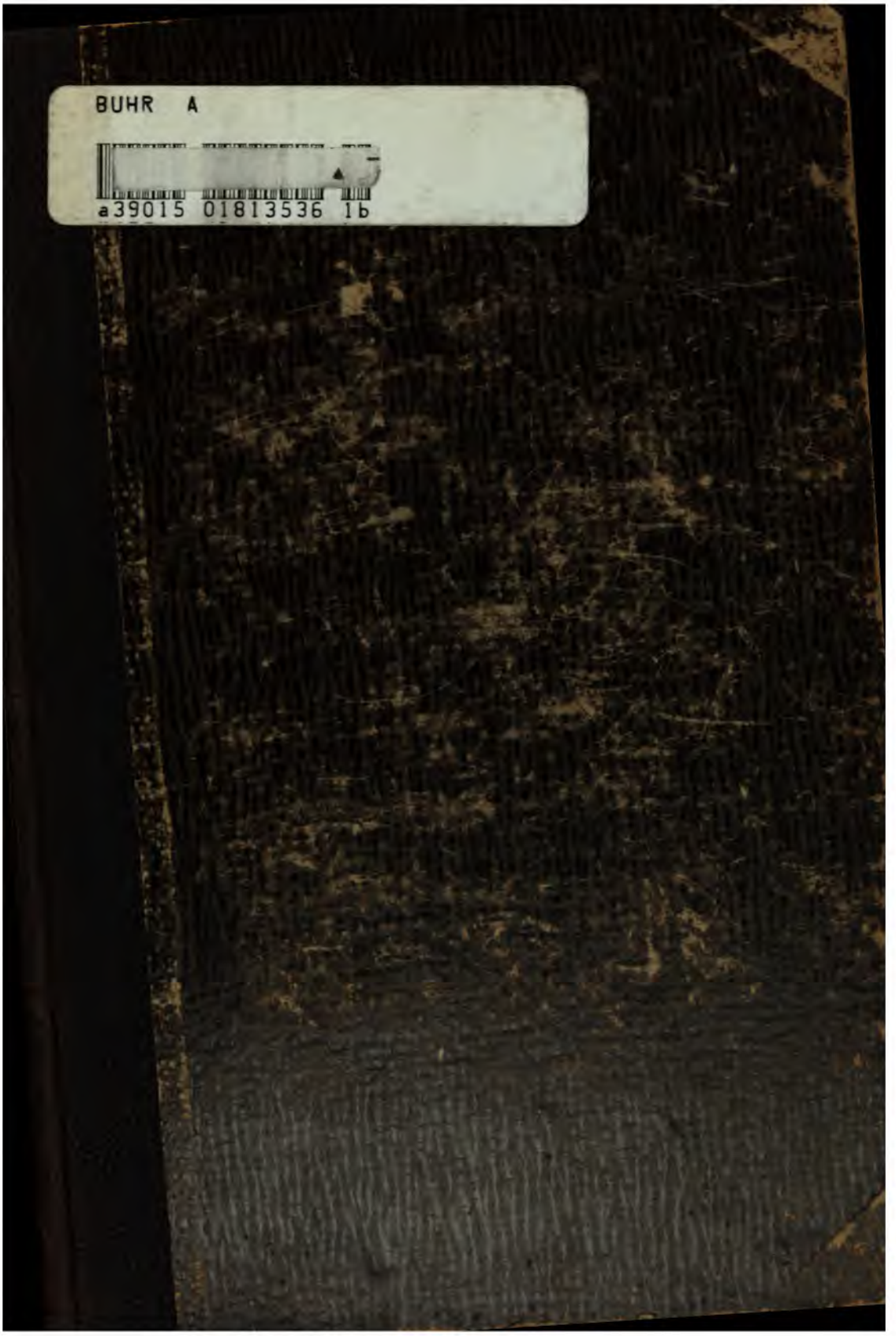
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813536 1b

Coll
E.J.

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIAE VERITAS
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. Graetz.**

Neue Folge, herausgegeben von

Dr. M. Brann und **Prof. Dr. D. Kaufmann.**
in Breslau. in Budapest.

Zweiundvierzigster Jahrgang.
Neue Folge, sechster Jahrgang.

BERLIN NW. 6.
S. Calvary & Co.
1898.

Inhalts-Uebersicht.

Ein Wort über die Mandelkern'sche Concordanz. Von M. Brann. S. 529—537.

Assyriologische Studien. IV. Von D. Feuchtwang. . . S. 145—154.

Welcher biblische Ortsname ist „Cedson" im Onomastikon des Hieronymus? Von Dr. M. Rahmer. . . . . S. 193—200.

Ueber zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen. Von Dr. J. Guttmann. . . . . S. 289—305. u. S. 337—345.

Der Bann gegen R. Elieser und die veränderte Haltung gegenüber den Schammaiten. Von Dr. J. Bassfreund. . . . S. 49— 57.

Ein polemischer Ausspruch Jose b. Chalaftba's. Von W. Bacher. S. 505—507.

Die Haggada in der apokryphischen Litteratur und bei den Kirchenvätern. Von L. Ginzberg . . . . . S. 537—550

Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Von Dr. M. Rahmer. III. . . . . S. 1— 16 u. S. 97—107.

Eine dunkle Pesikta-Stelle. Von W. Bacher. . . . . S. 285—286.

Die Dünnerschen Talmudglossen. Von Dr. S. Horovitz. S. 385—394 u. S. 433—444.

Samau'al b. Jahjâ al-Magribî und seine Schrift „Ifhâm al-Jahûd." Von Martin Schreiner. . . . . S. 123—133, 170—180, 214—223, 253—261, 407—418, 457—465.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's. Von Dr. David Rosin. s. A. . . . . S. 17— 33, 58—73, 108—115, 154—161, 200—214, 241—252, 305—315, 345—362, 394—407, 444—457, 481—505.

Randbemerkungen zu Steinschneider's Bibliographischem Handbuch. Von Dr. M. Grunwald. . . . . S. 371—375.

Die italienische Litteratur der Juden. Von Moritz Steinschneider. S. 33—37, 74—79, 116—123, 162—169, 261—265, 315—322, 418—424, 466—472, 517—522. 551—557.

Aus den Briefen Abraham Bedersi's. Von Dr. J. Bergmann. S. 507—517.

Der Grabstein des R. Jakob b. Mose ha-Levi in Worms. Von Prof. Dr. David Kaufmann. . . . . S. 223—229.

K. Josef Aschkenas, der Mischnahkritiker von Safet. Von Prof. Dr. David Kaufmann. . . . . S. 38— 46.
K. Abraham Darschan von Wien und die Familie Helen. Von Prof. Dr. David Kaufmann. . . . . S. 366—371.
Zur Geschichte der Familie Dreyfuss. Von Prof. Dr. David Kaufmann.. . . . . S. 424—429.
Das Wiener Memorbuch in der Klaussynagoge von Fürth. Von Dr. L. Löwenstein. . . . . S. 272—278
Mordechai Model Oettingen und seine Kinder. Von D. Kaufmann. S. 557—567.
Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland. Von Dr. Max Freudenthal. . . . . S. 80— 89, 134—143, 180—185, 229—236, 278—285.
Eine Medaille auf R. Elieser b. Samuel Schmelka. Von Albert Wolf . . . . . S. 328—332.
R. Chajjim Jona-Theomim-Fraenkel. Von Prof. Dr. David Kaufmann S. 322—328.
Notiz über R. Ch. J. Theomim. Von Atlas. . . . . S. 567—568.
Ein Gutachten des Senats der Universität Jena. Von Albert Wolf S. 473—475.

Miscellen 41 und 42. Von Moritz Steinschneider. . . . S. 362—365.
Ein zweites mathematisches Werk Emanuel Porto's. Von Prof. G. Wertheim. . . . . S. 375—380.
Vereinfachtes Verfahren jüdische und christliche Daten in einander umzurechnen. Von Dr. Simon. . . . . S. 265—272.
Ergänzug dazu. . . . . S. 568—570.
Albert Wolf. Jüdische Ex-libris . . . . . S. 522—524.

Besprechungen und Anzeigen.

מסכת סופרים מן התלמוד ירושלמי, ed Berdyczew. Von Dr. B. Ritter. S 429—430.
Abrahams, Israel, Jewisch Life in the Middle Ages. Von B. Badt. S. 46— 48.
Buttenwieser, Dr. M., die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schriftthums und der Kirche. I. Von Dr. D. Feuchtwang. S. 479—480.
Dalman, G. ערוך השלם. Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Von W. Bacher. . . S. 236—240.
Eckstein, A., Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbisthum Bamberg. Von N. Porges. . . . . S. 475—479.
דקדוקי סופרים Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum, Pars XVI: Chullin, auctore Henrico Ehrentreu. Von Dr. D. Feuchtwang. . . . . S. 381—384.
Grunwald, Dr. Max, Spinoza in Deutschland. Gekrönte Preisschrift. Von Dr. N. Samter. . . . . S. 143—144.
Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung. Von Ludw. Blau. . . . . S. 90— 94.
Dr. D. Herzog, Maimonides' Commentar zum Tractat Peah, Dr. J. Wiener, Maimonides' Commentar zum Tr. Aboda zara, und Dr. J. Fromer, Maimonides' Commentar z. Tr. Middoth. Von Dr. Moses. Fried. . . . . 430—432.
Jastrow Morris, Abû Zakarîyya ibn Dawûd of Fêz, the weaks and geminative verbs in Hebrew. Von J. Barth. . . . S. 334—336.

Mandl, Dr. Simon, der Bann. Von Dr. D. Feuchtwang. S. 524—525.
Schwab, Moïse. Vocabulaire de l'Angélologie. Von Prof. W. Bacher. . . . . S. 525—528. 570—572.
Singer, Wilh., das Buch der Jubiläen oder die Leptogensis, erster Theil. Von Dr. Rosenthal. . . . . S. 287—288 u. S. 332—334.
Spector Is. Eich s. A. ספר עין יצחק השנ׳. Von Dr. B. Ritter. S. 240
Steinschneider, Moritz, die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin. Zweiter Band. Verzeichniss der hebräischen Handschriften. Von Dr. Samuel Poznanski. S. 186—191.
— Nachbemerkungen dazu. Von M. Brann. . . . . S. 191—192.
Steinschneider, Moritz, die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Von David Kaufmann. S. 94— 96.

Verzeichniss der Mitarbeiter:

Atlas, L. . . . . S. 567.
Bacher, W., S. 236, 285, 505, 525, 570.
Badt, B., ... S. 46.
Barth, J., ... S. 334.
Bassfreund, J., . . . S. 49.
Bergmann, J., ... S. 507.
Blau, Ludw., ... S. 90.
Brann, M., ... S. 191. 529.
Feuchtwang, D., S. 145, 381, 479. 524.
Fried, Moses, ... S. 430.
Freudenthal, Max, S. 80, 134, 180, S. 229, 278.
Ginzberg, L., ... S. 537.
Grunwald, M., ... S. 371.
Guttmann, J., . . S. 289, 337.
Horovitz, S., . . . S. 385, 433.
Kaufmann, David. S. 38, 94, 223, 322, 366, 424. 557.
Löwenstein, L., ... S. 272.
Porges, N., ... S. 475.
Poznanski, Samuel, . . . S. 186.
Rahmer, M., . . . S. 1, 97, 193.
Ritter, B., ... S. 240, 429.
Rosin, David, s. A. S. 17, 58, 108, 154, 200, 241, 305, 345, 394, 444. 481.
Rosenthal, F.. . . . S. 297, 332.
Samter, N., ... S. 143.
Schreiner, Martin, S. 123, 170, 214, 253, 407, 457.
Simon, Dr., ... S. 265. 568.
Steinschneider, Moritz, S. 33, 74, 116, 162, 261, 315, 362. 418, 466, 517, 551.
Wertheim, G., ... S. 375.
Wolf. Albert. . S. 328. 473, 524.

Druck von Max Schmersow, vorm. Zahn & Baendel Kirchhain N.-L.

Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus

von
Dr. M. Rahmer.

Zweiter Theil:
Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten.

III. Amos.

1.

I, 1. עמוס. In der „praefatio“ macht H. darauf aufmerksam, dass man diesen Prophetennamen nicht mit dem des Vaters des Jesajas (אמוץ) verwechseln dürfe, denn wenn sie auch im Lateinischen gleich klängen, so würden sie doch im Hebräischen verschieden geschrieben; auch im Commentar zu Jes. I, 1 kommt er darauf zurück. Doch während er ihn hier mit „populus avulsus“ übersetzt, giebt er ihn dort mit „populus durus vel gravis“ wieder. Er fasst sein Urteil über den Hirten-Propheten schliesslich in den prägnanten Worten zusammen „imperitus sermone, sed non scientia“. Auch in den jüdischen Quellen wird Amos für nichts weniger als „beredt“ gehalten und sein Name in diesem Sinne gedeutet. So im Midr. rabba zu Levit. c. 10. א"ר פנחס למה נקרא שמו עמוס שהיה עמום בלשונו „Warum hiess er Amos? Weil er von schwerer Zunge war“. Man braucht das Wort nicht, wie Levy im chald. Wörterb. II, 224 es thut, vom chald. עמץ „zudrücken“ — „er war gedrückt mit seiner Zunge“ — abzuleiten, sondern von der hebr. Wurzel עמם, die „schwer sein“ bedeutet, wovon אבן מעמסה (Sacharja 12, 3); es entspricht sodann vollkommen dem כבד לשון, und wird von Hieronym. ganz richtig mit „durus vel gravis“ wiedergegeben. An der Parallelstelle (Midrasch Kohelet Anf.) wird der „Zungenfehler“ des Propheten näher bezeichnet: אמרו אנשי דורו הניח הקב"ה את כל בריותיו ולא השרה שכינתו אלא על הדין קטיע לישנא כסילוסא[1]. „Seine (des Propheten) Zeitgenossen hätten sich spöttisch darüber

[1]) Dass die Worte קטיע לישנא eine in den Text gerathene Randglosse zur Erklärung des fremdsprachlichen פסילוסא (ψελλός) sei, ersieht man deutlich aus dem Aruch, welcher s. v. עמום die Schlussworte dieser Midraschstelle so wiedergiebt: אלא על הדין פכילוסא פירוש קטיע לישנא.

geäussert, dass Gott sich gerade diesen „zungenverstümmelten Stotterer" zum Propheten auserwählt".

Worauf sich aber diese Tradition, abgesehen von der etymologischen Deutung des Eigennamens stützt, ist unschwer anzugeben. Entweder darauf, dass einzelne Theile der prophetischen Reden (besonders in den beiden ersten Capiteln) in auffallend kurze Absätze von 2—3 Versen zerfallen, in denen sich gewisse Phrasen zu öfteren Malen wiederholen, wie die in der ersten Rede achtmal wiederkehrende Einleitungsformel על שלשה פשעי . . . ועל ארבעה לא אשיבנו, oder der im vierten Cap. fünfmal wiederkehrende Refrain: אמר יי נאם עדי שבתם ולא. Hiernach wäre unter קטיע לישנא „kurze, abgerissene (קטע = גרע) Redeweise" zu verstehen. Auch Ewald „die Propheten des alten Bundes" bezeichnet, unabhängig von obiger Tradition, Amos' Diction als „einfach, kurz, abgerissen; selten spinnt er denselben Gedanken in weiteren, vielfacher verflochtenen Sätzen aus; die Rede bewegt sich vielmehr in vielen neuen Ansätzen fort". — Näher liegt der Hinweis darauf, dass Amos sich einiger, wohl dem platteren Volksdialekte angehöriger Wortformen bedient, in denen merkwürdiger Weise gerade der S- und Zischlaut afficirt ist. so בולם für בולש (7, 14), בושם für בוסס (5, 11), מסרף für משרף (6, 10), ישחק für יצחק (zweimal, 7, 9 und 16); תעיק und מעיק für תציק und מציק (2, 13); auch das schwierige סביב (3, 11) steht nach unserer Meinung für שביב „Flamme" (cfr. unsere Monographie: „Die biblische Erdbebentheorie" p. 27). — Zur Beurteilung dieses Dialektes denke man an das ephraimitische סבולת und שבולת (Richter 12, 6).

2.

Ibid. בנקדים Die LXX übersetzen dieses Wort ἐν Ἀκκαρείμ, oder, wie es Hier. lateinisch wiedergiebt: in Accarim. Wie sie zu dieser Uebersetzung kamen, erklärt er wie folgt: Et puto propter *daleth* et *res* litterarum similitudinem hic quoque deceptos pro נקדים quasi נקרים et exinde „Accarim" posuisse sermonem. Dass solche Verwechselung ähnlich aussehender Buchstaben bei den LXX nichts Seltenes sei, deutet H. durch die Worte „hic quoque" an. Wenn er jedoch nicht weiss, wo die LXX dann das נ gelassen und darum hinzufügt: „quanquam in principio nominis נ littera nullam excusationem relinquat erroris, Accarim autem usque in praesentiarum Hebraeum esse non legi", so ist vielleicht anzunehmen, dass im ursprünglichen (mit lauter grossen Buchstaben ge-

schriebenen) Text der LXX gestanden hat ENNAKKAPEIM = in Naccarim, und dass das eine N (vor Accarim) ausfiel. Diejenigen Interpreten, die das Wort Accarim — wie H. berichtet — mit sterilitas i. e. στείρωσις übersetzen, haben es mit der Philisterstadt עקרון verwechselt, wofür der hebräische Text gar kein Anhalt bietet, oder, um mit H. zu sprechen, quae omnino non legitur. An der Parallelstelle (II Reg 3,4) geben die LXX das נֹקֵד unübersetzt mit Νωκήδ wieder, ebenso wie Theodotion hier ἐν Νωκεδείμ, während Hieron. (resp. die Vulgata) hier mit seiner Uebersetzung in pastoribus (oder pastoralibus) dem Aquila und Symmachus folgt; auch die Peschitto und das Targum fassten es in diesem Sinne: „Hirt und Heerdenbesitzer". (Die LXX lasen hier übrigens auch אשר היו (für היה א) und bezogen es auf דברי und nicht auf עמוס. Ihre LA. על ירושלם für das massoret. על ישראל in diesem Verse widerlegt Hieron. recht gründlich).

3.

Ibid. בימי עזיה . . . . . הרעש. Hieron. bringt dieses Erdbeben in Zusammenhang mit dem vom Könige Usijah begangenen Sacrileg (cfr. II. Reg. 15,5 u. II Chron. 26,16—21), er sagt: Hic est Ozias . . . qui indebitum sibi sacerdotium vindicare conatus, lepra percussus in fronte est; quando iram Domini non solum poena ejus . . . sed et terrae motus ostendit, quem Hebraei tunc accidisse commemorant Ausführlich berichtet schon Josephus (Antiqu. IX, 10) darüber, auch in Aboth d'R. Nathan Cap. IX heisst es באותו שעה נבקע ההיכל, ebenso im Seder olam r. c. 20 הוא היה יום הרעש, sowie im Midrasch Tanchuma z. Abschn. צו und נח und Jalkut zu Jes. c. VI, 1 und 4. כי ביום שעמד עזיה להקטיר בהיכל רעשו שמים וארץ. Auch das Targum zu Jes. 6,1 deutet diesen Zusammenhang an, indem es בשנת מות המלך עזיה übersetzt: בשתא דאתנגע בה המלך עזיה[1]). Der kritische Ibn Esra macht hier zu Amos 1,1 die richtige Bemerkung, dass dieser Zusammenhang sich nicht aus dem Schriftwort beweisen lasse, sondern nur auf Tradition beruhe: ורובי המפרשים אמרו כי הרעש היה כהכנס עזיה להקטיר קטורת ואין ראיה מן המקרא רק מהקבלה.

---

[1]) Dass Jesajas im 6. Cap. den Ausbruch des Erdbebens schildert, bemerkt bereits der Talmud (Baba bathra 15b und Pesach 87) וינוסו אמות הספים שנתנבא ביום הרעש. — Ausführliches über dieses Erdbeben findet man in unserer Schrift: „Das biblische Erdbeben" (Magdeburg 1881, jetzt in Verlag bei S. Calvary, Berlin).

4.

Ibid. 4 – 6. Es seien hier aus diesen Versen einige Stellen zusammengetragen, an denen Hieron. in der Uebersetzung der LXX — besonders bei Eigennamen — Irrthümer nachweist, und sie auf ihren Grund, Verwechselung formähnlicher Buchstaben, zurückführt:

1. Zu בן־הדד (v. 4) bemerkt er: Ubi in Hebraeo habetur „Benhadad“ et unum nomen est, LXX interpretati sunt υἱοῦ Ἀδερ, i. e. filii Ader“, *Res* et *Daleth* elementorum falsi similitudine. — Ausser der arabischen Uebersetzung in der Walton'schen Polyglotte, die den LXX folgt, befinden sich alle älteren Versionen hier in Uebereinstimmung mit dem masoret. Text.

2. מבית עדן (v. 5). In eo quoque loco — fährt H. in seinen sprachlich-kritischen Bemerkungen gegen die Septuaginta fort — ubi nos diximus „de domo voluptatum“, quod Hebraice dicitur „Mebbeth Eden“, et omnes similiter transtulerunt, LXX interpretati sunt „ex viris Charran“. Das Griechische lautet ἐξ ἀνδρῶν Χαβράν und es zeigt vom gesunden kritischen Sinne des H., dass er nicht einfach sagt, die LXX hätten חרן für עדן gelesen, sondern das Entstehen des erstern aus dem letztern wie folgt erklärt: Daleth mediam nominis literam Res arbitrantes, et *juxta consuetudinem* suam Ain primae Hebraicae literae *Chi* Graecum praeponentes. Diese letzte Bemerkung, dass es zur Gewohnheit der LXX gehöre, das hebr. ע durch das griech. χ wiederzugeben, ist von Wichtigkeit für die Umschreibung mancher Eigennamen bei den griech. Uebersetzern. Das haben selbst Neuere, die über das Onomastikon geschrieben, übersehen [1]).

[1]) So jüngst Spanier in den „exeget. Beiträgen zu H.'s Onom.“ Er nennt (S. 2) bei Besprechung des קרית ארבע das „Arboch“ ('Αρβώχ) in der LXX eine „falsche“ Schreibweise, während das ע durch χ auszudrücken bei den griechischen Vertenten „juxta consuetudinem“ ist. Die LA. 'Αρκώ beruht auch nicht auf Verwechselung des ב mit כ, sondern nachdem nun einmal für 'Αρβώχ auch 'Αρβώκ und 'Αρβώ geschrieben wurde, so hat ein Abschreiber es irrthümlich in 'Αρκώβ und 'Αρκώ umgesetzt. Solche Umsetzungen sind gerade beim Abschreiben der dem griech. Ohr fremd klingenden hebr. Eigennamen nicht ungewöhnlich, wie aus den in der Hexapla an solchen Stellen angeführten verschiedenartigsten LAA ersichtlich ist.

Als Curiosum sei hier eine Stelle aus Rhabanus Maurus (comment. in libros Regum II c. 2 v. 11 i. e. Sam. II) angeführt; er citirt zum Worte חברון die Erklärung des Hieron. aus dem Onomastikon wie folgt (nach der ed. Migne): Corrupte in nostris codicibus „Arbor“ scribitur — hier wird also aus dem boc oder boch schon ein bor! — cum in Hebraeis legatur

3. קירה (ib.) übersetzt Hier., das ה locale wiedergebend richtig mit „Cyrenen" (nach C.), so hat auch das Targum ([1] לְקִרְנֵי, die Pesch. ܠܩܪܢ. Die LXX übersetzen ἐπίκλητος, id est — erklärt H. — *vocatus* vel *nominatus*, und fügt hinzu, die LXX hätten zwei ähnlich klingende Wörter verwechselt, propter verbi similitudinem, quia Carae *vocatio* dici potest, et nomen proprium appellativum intellexerunt. Er meint natürlich קְרִיאָה; einen rechten Sinn giebt die griech. Uebersetzung auch *nach* H's. Erklärung nicht. Dieses קירה kommt nochmals in Reg. II, 16,9 vor; auch dort übers. es die Vulg. wie hier mit Cyrenen, die LXX mit τὴν πόλιν (v. קיר, die Stadt), Aquila hat Κυρήνηνδε, auch der Syr.-Hexpl. ܠܩܘܪܝܢܐ ܕܝܢ, das Targ. לְקִרְיָנָא. Das später (Amos II, 2) vorkommende קְרִיּוֹת wird von den LXX ebenfalls als nomen appellativum mit πόλεις übersetzt, während es H. als Eigennamen (Carioth, wie Eusebius im Onomastikon) nimmt, ebenso der Syrer; das Targ. dagegen giebt es mit כְּרַכָּא (arx) wieder, ebenso קר מואב (Jes. 15,1).

4. גלות שלמה (v. 6). Auch hier macht H. auf eine durch Wortähnlichkeit entstandene falsche und unsinnige Uebersetzung der LXX aufmerksam. Pro *captivitate perfecta*, Septuaginta *captivitatem Salomonis* interpretati sunt; verbum Hebraicum *Salema*, quod significat *perfectam* atque *completam*, nomen *Salomonis* aestimantes. In der That haben die LXX beidemal (V. 6 und 9) τοῦ Σολωμών, (שְׁלֵמָה mit שְׁלֹמֹה verwechselnd), was gar keinen Sinn hat. Aquila, Symmachus und Theodotion, deren Uebersetzung H. zur Unterstützung der seinigen anführt, haben das Richtige; wir fügen noch den Syrer und das Targ. hinzu. Nur die arab. Uebersetzung folgt der falschen der LXX.

5.

Ibid. v. 9. ברית אחים. In ächt midraschischer Weise wirft H. die Frage auf: Quaerimus quomodo Tyrii fratres sint Judaeorum? Fratres hic amicos vocat et necessitudine copulatos, eo quod Hiram princeps Tyri cum David et Salomone

arbe id est *ivi*, etc. Was soll das ivi hier bedeuten? Wie kommt ארבע zu der Bedeutung „ich bin gegangen"? Nun hier stand offenbar im Manuskript die römische Zahl IV. (nebst Komma), das hat ein Abschreiber (od. Drucker) IVI gelesen. So entstehen Lesarten!

[1]) Damit ist auch das schwierige קרינא תעקר' (Pesikta, ed. Buber, p. 141) erklärt, das Buber (das. Anm. 10) nicht zu erklären weiss.

habuerit amicitias, intantum ut et ille in aedificationem templi atque palatii ligna cedrina ratibus Joppen usque perduceret, et hi frumentum et oleum Tyriis largirentur et viginti urbes in Basan ei dono darent, quas ille, quia, graminis plenae erant[1]), suscipere noluit. — Von den ältesten jüdischen Quellen ist es der Sifre (zu Deut 32, 27), der diese Stelle ebenfalls in Zusammenhang mit dem Freundschaftsbündniss zwischen Hiram und Salomon bringt. Nachdem daselbst erst zur Illustration des vorstehenden על הסנירם גלות שלמה gezeigt wird, wie die Nachbarvölker Israel im Unglück an die Feinde auslieferten כשביקשו ישראל לברוח כלפי צפון היו מסגירים אותם כענין שנ' על שלשה פשעי צור וכו', heisst es dann weiter, offenbar um das ובשעת טובתן של ישראל אומות העולם zu illustrieren, ברית אחים מכחשים להם ועושים אותם כאילו הם אחים וכו' וכן חירם אמר לשלמה מה הערים האלה אשר נתת לי אחי (cfr. Jalkut II, No. 539). In diesem Sinne erklären auch Raschi, Kimchi (in der zweiten Erklärung unter מ"וי.) und Abarbanel das ברית אחים. Nur dem kritischen Kopf des Ibn Esra will diese scheinbar plausible Erklärung nicht einleuchten, er schreibt: יש אומרים כי ברית אחים על דבר שלמה שכרת ברית עם חירם מלך צור והוא קראו אחי ואין זה פשט רק דרש הדורש כי לא היו אחים כלל. Er bezieht es darum auf das vorherstehende Wort לאדום, und meint, dass Edom (= Esau) der leibliche Bruder Israels (= Jacob) war — שהוא אחי ישראל באמת מאב ואם —, und dass Tyrus die flüchtigen Israeliten gerade an Edom, welches ungeachtet des so nahen verwandtschaftlichen Verhältnisses der erbittertste Feind Israel war, auslieferte, das verschärfe die Frevelthat der Tyrier. Obwohl nun diese Erklärung Ibn Esra's (u. Kimchi's erste) Vieles für sich hat und besonders durch V. 11 unterstützt wird, so spricht doch die grammatische Construction dagegen, denn dann hätte es nicht ולא זכרו, sondern אשר לא זכרו heissen müssen.

6.

Ibid v. 11 וישחת רחמיו übersetzt H. in der Vulgata „et violaverit misericordiam ejus", im Commentar fügt er hinzu,

[1]) In obigen Schlussesworten giebt H. zugleich den Grund an, weshalb Hiram an den 20 Städten, die ihm Salomo offerirte, kein Gefallen fand — ולא ישרו בעיניו heisst es kurz I Reg. 9,12 — H. meint „weil sie voll Gras waren". Woher hat er diese Grundangabe? Ich glaube, weil es im folgenden Verse das. (I Reg. 9, 13) heisst ויקרא להם ארץ כָּבוּל, deutet er כבול = כַּיבוּל (zumal für יבול auch בּוּל vorkommt). Im Talmud (Sabbath 54a) wird ein anderer Grund angegeben. (Vgl. auch Josephus, Ant. VIII, 5, 3).

sive „vulvam ejus“, vel ut apertius interpretatus est Symmachus „viscera propria“. Dass er mit „vulva ejus“ die LXX meint, sagt er zum Schluss, pro *misericordia* LXX *vulvam* transtulerunt. In unsern Ausgaben steht zwar μητέραν, aber die Walton'sche Polyglotte merkt schon die LA μήτραν (d. i. vulva, Mutterschoss) an[1]), Aquila hat σπλάγχνα αὐτοῦ (seine Eingeweide) u. Symmachus ebenso, nur ἴδια statt αὐτοῦ, was H. richtig mit viscera propria wiedergiebt, es enspricht dem hebr. מעיו, das ja auch nicht blos „Eingeweide, sondern übertragen auch „Inneres“, (Sitz des Mitgefühls), bedeutet. Von gutem Verständniss des Hebräischen zeigt H.'s Bemerkung: quia Rehem (רחם) et *vulvam* et *misericordiam* significat. Die Erklärung Ibn Esra's שהיו ברחם אחד (mit Bezug auf das Zwillingspaar Jacob u. Esau) stimmt fasst wörtlich mit H.'s Worten überein „et contemneret vulvam Rebeccae, quae uno partu geminos edidisset infantes.“

7.

Ibid. ויטרף לעד אפו ועברתו שמרה נצח H. übersetzt: et tenuerit ultra furorem suum, et indignationem suam servaverit usque in finem; er scheint hiernach einen andern richtigern Text vor sich gehabt zu haben, und zwar: ויטר לעד אפו, ועברתו שמר לנצח, wodurch der dreigliedrige Parallelismus hergestellt ist; Subjekt ist natürlich Edom Diese Lesart wird auch durch die Uebersetzung des Syrers bestätigt: ܘܢܛܪ ܠܥܠܡ ܪܘܓܙܗ ܘܐܒܬܐ ܢܛܪ ܠܥܠܡܝܢ. Dass diese LA. die ursprüngliche war, kann man noch aus manchen Anzeichen ersehen. Das שְׁמָרָה ist eine ganz ungewöhnliche Form, wenn עברתו Subjekt im zweiten Hemistich sein soll (was ja nach dem massoret. Text gar nicht anders sein kann), dann müsste das Prädikat doch שָׁמְרָה heissen. Die Anomalie von שְׁמָרָה wird noch dadurch besonders hervorgehoben, dass die Massora anmerkt, das ה sei hier רפה, damit man nicht שְׁמָרָהּ lese; jedenfalls ist damit das ה beanstandet u. angedeutet, dass die ursprungliche Form שמר lautete. Das ה ist wahrscheinlich ein verschriebenes ל u. gehört hinab zu נצח, denn man erwartet, entsprechend dem לָעַד im Vordersatze — wofür die LXX wieder fälschlich לָעֵד (εἰς μαρτύριον) gelesen — לָנֶצַח.

[1]) Was für Bewandtniss es mit den Worten ἐπὶ γῆς in der LXX an dieser Stelle hat, ist völlig unerklärlich. Sollten sie aus der Parallelstelle Gen. 38, 9 ושחת ארצה (ἐπὶ τὴν γῆν) hier in den Text gekommen sein?

Dieses ל setzt sogar auch die Uebersetzung der LXX (εἰς νῦκος) u. das Targum (לַאֲפָרֵשׁ bis ins Unendliche) voraus. Es ist ziemlich leicht einzusehen, wie aus dem ursprünglichen ל das ה mit dem Rapha-Strichlein darüber entstanden ist. Auch Ibn Esra bemerkt ausdrücklich z. St.: ה"א שמרה נחה נובח (וכמוהו ויקרא להו[1] (Num. 32, 42).

8.

Ibid. v. 15 מַלְכָּם והלך übersetzt H. Et ibit Melchom u. ebenso zu Zephanja 1, 5 u. Jerem 49, 1 u. 3. — als stände מִלְכֹּם, wie Reg. I, 11, 5 u. 33, u. Reg. II, 23, 13. Auch Aquila, Symmachus u. der Syrer übersetzen es so; dagegen die LXX hier οἱ βασιλεῖς αὐτῆς (al. αὐτῶν), die Stellen in Jerem. u. Zeph. aber Μελχόμ (al. Μελχόλ). Das Targ. übersetzt hier מלכהון u. ebenso die Stellen in Jerem., dagegen das במלכם in Zeph. mit בשום פתכריהון (od. bei Kimchi פתכומריהון), so auch zu Jes. 8, 21, u. Amos 5, 26 את סכות מלככם mit יח סכות פתכומרכון. Im Aruch s. v. פתכר, werden die 3 Stellen (aus Jer. Zeph. u.

---

[1]) Man kann es wohl als Regel aufstellen, dass das Rapha-He stets auf eine corrumpirte Stelle, oder irgend eine grammatische Anomalie aufmerksam machen will, so auch an der von Ibn Esra oben als Analogie angeführten Bibelstelle Num. 32, 42. Hier hätte offenbar der Plural stehen müssen, wie im vorhergehenden Verse אֲחֵיהֶן so hier לָהֶן, da sich das Pronomen wie dort auf חוֹתֵיהֶם so hier auf בְּנֹתֵיהָ bezieht. Warum fehlt das Nun? Zweifellos weil das darauf folgende Wort נֹבַח mit einem solchen beginnt und dieses als hemigraphirt auch zu להּ hinaufbeziehen — להן — ist. Aber dies konnte nur geschehen, wenn das ה ohne Mappik blieb. Darum merkt die Massora an: ה' רפה, oder genauer nach Frensdorffs Massora magna I, 247 ג' דלא מפקא ה'. „an drei Stellen in der Bibel erscheint לה ohne Punkt im He, Num. 32, 42. Zachar. 5, 11 u. Ruth 2, 14". Wir wollen noch darauf hinweisen, dass an der ersten Stelle auch der בעל המעמים durch das seltene מרכא כפולה dieses לה besonders betont und dadurch auf die Mappiklosigkeit des ה aufmerksam macht. An der zweiten Stelle (Zachar. 5, 11) לבנות לה בית scheint das לה eine massoretische Randglosse gewesen zu sein (ein קרי), um anzudeuten, dass für לבנות zu lesen sei לְהַבָּנוֹת; dieses קרי kam dann vom Rande in den Text und verdrängte das לָהּ. Auch Hieron. scheint so gelesen zu haben, er übersetzt in der Vulgata „ut aedificetur ei". als stünde להבנית לה. An der dritten Stelle endlich (Ruth 2, 14) ויאמר לָהּ בעז לעת האכל ist dieses undageschirte לה vielleicht aus einer Abbreviatur der beiden Worte לעת האכל entstanden, deren Anfangsbuchstaben לה ergeben. Dass solche Abbreviaturen und Siegel im Bibeltext nicht selten vorkommen, hat zuerst Jacob Reifmann nachgewiesen und viele derselben in geistvoller Weise aufgelöst, Dr. Felix Perles hat gestützt darauf manche neue glückliche Auflösungsversuche hinzugefügt in der bei Ackermann in München erschienenen Schrift: „Analekten zur Textkritik der alttestamentl. Schriften".

Amos) citiert, die letzte Stelle mit den Worten: סכות מלככם (תרגם סכות פתכרכון גבן[1]. Das Wort פתכר, das auch im Syrischen vorkommt (ܦܬܟܪ = Götze), stammt nach Kohut (Aruch s. v.) aus dem Persischen und ist nicht mit פתכמר zu werwechseln, das aus 2 persischen Worten zusammengesetzt ist und „Götzengürtel" bedeutet (cfr Targ. zu Ezech. 13, 18 u. 16, 16).

Das in demselben Verse hier folgende ושריו übers. H. mit principes, versteht aber darunter, wie er im Commentar erklärt, sacerdotes. Die LXX fügen ausdrücklich in der Uebers. οἱ ἱερεῖς αὐτῶν (neben καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν) hinzu, wozu H. bemerkt: *sacerdotes* in Hebraeo non habetur, sed *principes*. Addiderunt itaque sacerdotes, ut si velis scire, qui sint illi principes, audias *sacerdotes*. Auch der Syr. hat ܘܟܗܢܘܗܝ. In der Parallelstelle (Jerem. 49, 3) steht allerdings im hebr. Texte כהניו ושריו, hier aber steht dafür הוא ושריו, die LXX u. Peschitto lassen das הוא unübersetzt, sie scheinen dafür כהניו gelesen zu haben.

9.

Cap. II v. 1. על שרפו עצמות. Zur Erklärung dieser Stelle führt H. folgende jüd. Tradition an: Tradunt Hebraei, ossa regis Jdumaeae jam sepulti, qui cum Joram rege Jsrael et Josaphat rege Juda ascenderat adversum Moab, in ultionem doloris a Moabitis postea convulsa atque succensa. Diese Tradition hat sich im Talmud B. bathra 22[a] in einer an diesen Vers anknüpfenden sprüchwörtlichen Redensart erhalten, die wie folgt lautet: מאן דלא שהייה לאוניתא דמלכא דארם לא נשהיה לאוניתיך דכתיב על ארבעה לא אשיבנו על שרפו וכ'. „Derjenige, der die dem König von Edom angethane Schmach nicht ungeahndet liess, der wird auch die dir zugefügte Kränkung nicht ungestraft lassen, denn also heisst es (Amos II, 1) u. s. w.

Worin aber diese „Schmach" bestanden, wird im Talmud nicht angegeben Raschi führt hier (im Commentar zu Amos) eine hebräische Tradition ohne Quellenangabe mit ausschmückendem Zusatze folgendermassen an: כעם אחת נפל מלך אדום

---

[1]) Was bedeutet das Wort גבן an dieser Stelle? Auch in der Baseler Aruch-Ausgabe (von 1599) u. in der Venetianer steht es. Kohut im ערוך השלם (III, p. 465) weiss es sich auch nicht zu erklären, er lässt es einfach weg und bemerkt in Note 7. גבן: ברפום"ו עוד. Es unterliegt keinem Zweifel, dass es ein corrumpirtes וכן ist und zum Folgenden gehört: וכן בצפניה והנשבעים במלכם.

ביד מלך מואב ושרפו עצמותיו וטחום בקירות הבית ויבע הק"בה אונאת המלך שנהגו בו בזיון. „Als einstmals der König von Edom in die Hand des Königs von Moab fiel, da verbrannten sie (die Moabiter) seine Gebeine (zu Kalk) u tünchten damit die Wände ihrer Häuser, nun fordert Gott Genugthuung für die dem königlichen Leichnam angethane Entehrung." Diese Tradition liegt auch der Uebersetzung des Targum zu Grunde: על דאוקיד גרמי מלכא דאדום וסדינון כגירא בביתא[1]). Hiernach lag das Entehrende darin, dass sie die Asche gleichsam wie Kalk als Baumaterial verwendeten. Nach der von Hieronymus angeführten Tradition war die Exhumirung der längst bestatteten Königsleiche zum Behufe der Verbrennung schon Schmach genug; darum übersetzt er לשיד mit „usque ad cinerem" = לעפר, während die andere Tradition das לשיד wörtlich nahm „zu Maurerkalk" = גיר (cfr. Jes. 27, 9 u. das jerus. Targ. zu Deut. 27, 2).

Im Talmudcommentar (zu B. bathra l. c.) erklärt Raschi nur kurz על שרפו, מחמת בזיון, wonach also ebenfalls das Schmachvolle im Verbrennen lag; wenn er kurz vorher noch bemerkt, dass Gott diese Unthat an Moab strafe אע"פ שהוא ארומי, obwohl es sich um einen Idumäer handle, so stimmt er damit auch mit Hieron. überein, der ebenfalls hervorhebt, dass der Prophet hier zeigen wolle, Deum *omnium* Dominum, et cunctas animas ad suum imperium pertinere, regis *quoque Idumaeorum* injuriam vindicat, immo scelus quod in eum a Moabitis perpetratum est, ut ossa ejus usque ad cinerem concremarent, et saevitiam suam et rabiem nec in morte finirent.

Ibn Esra, Kimchi, Abarbanel und Gersonides beziehen das Verbrechen Moabs auf das (Kön. II, 3, 27) erzählte Ereigniss, das Mescha, der König von Moab, den ältesten Sohn des Königs von Edom als Brandopfer darbrachte. Nach der Erklärung des Midrasch und des Josephus (Antiqu. IX, 3) aber (cfr. Jalkut zu Könige II l. c.) hat Mescha damals in der Bedrängniss seinen eigenen Sohn geopfert, um seinen Gott zu versöhnen und dessen Beistand zu gewinnen; das ist auch die Ansicht der meisten neueren Exegeten. (Vgl. Graetz, Gesch. d. Juden, Bd. II A, p. 45).

---

[1]) Die rabb. Bibel v. J. 1568 liest בְּגִירָא und עַל דְּאוֹקִידוּ, „sie verbrannten . . . . mit Kalk.

10.

Ibid. v. 6. על מכרם בכסף צדיק. Obwohl Abarbanel z. St. bemerkt: חכמי הנוצרים חשבו לעשות ראיה מהנבואה הזאת על ענין דתם ופירשו וכו׳ על מכרם בכסף צדיק שזה היה ישו הנוצרי, so findet sich bei Hieron., der doch sonst alle derartigen Stellen in christologischer Weise zu deuten versteht und sich sobald keine noch so entfernte Anspielung entgehen lässt, hier z. St. keine diesbezügliche Andeutung, er erblickt einfach darin den Vorwurf der rücksichtslosesten Gewinnsucht und Bestechlichkeit, „quod propter pecuniam hominem vendiderint, et hominem justum etc.“ und בעבור נעלים ist ihm nur eine Bezeichnung für einen geringfügigen Gegenstand, „pro re vilissima, calciamentis“. So erklärt es auch Ibn Esra zu Amos 8, 6 בעבור דבר קל כמו נעלים. Das Targum übersetzt das zweimal nur in Amos (hier u. 8, 6) vorkommende בעבור נעלים mit בדיל דיחסנין, was schwer zu erklären ist. Man vrgl. Raschi z. St.; auf welchem Umwege gelangt er zu einer kaum annehmbaren Erklärung! Er leitet es von נעל „verschliessen“ ab. Kimchi gesteht ehrlich ein, dass er den Sinn dieser Targumstelle nicht verstanden ולא הבנתי דעתו. Es scheint, dass entweder das Targum ינחלום (für נעלים) gelesen, welches Wort es auch sonst mit יחסנין übersetzt (cfr. Num. 18, 23 u 24 u. a. m.), oder, was wahrscheinlicher, dass im Targumtext ein altes Corruptel vorliegt. Es stand da ursprünglich מְסָנִין (wie Josua 9, 5) „Schuhe“ und daraus wurde יחסנון. Hatte man erst aus dem unverstandenen Hauptwort ein verständlicheres Zeitwort gemacht, dann fügte man auch wegen der gebotenen Construktion mit בדיל ein ד hinzu und so entstand בדיל דיחסנון „um sich in Besitz zu setzen, sich zu bereichern“, aus בדיל מסנין „für ein Paar Schuhe“. Der Syrer hat hier auch ܡܛܠ ܡܣܐܢܐ, dagegen zu 8, 6 ܡܛܠ ܡܕܡܐ „für irgend was“ (pro quisquiliis).

Wenn H. im Folgenden von der heil. Schrift sagt: Frequenter evenit, ut quae prima facta sunt, extrema dicantur, et quae novissima referantur ad prima, so stimmt das vollständig mit dem alten schon im Talmud erwähnten exegetischen Grundsatz: אין מוקדם ומאוחר בתורה.

11.

Ibid. v. 8. Zur Erklärung der Worte ועל בגדים חבלים beruft sich H. auf die hebr. Interpretation: Quod ita Hebraei

interpretantur: Super vestimentis eorum, qui ad idola ire nolebant et quae vi extorserant, epulantes in idolio, accubabant — und darum übersetzt er: „Et super vestimentis pignoratis accubuerunt juxta omne altare.“ Woher hat H. diese Erklärung? Eine „hebr Tradition“ ist es nicht; H. sagt auch wohlweisslich nicht Hebraei *tradunt*, sondern Hebraei *interpretantur*. Er hat die drei alten jüdischen Übersetzer Theodotion, Aquila und Symmachus, im Auge, deren Übersetzung von בגדים חבלים uns Origenes in der Hexapla erhalten hat. Thed übers. ἐπὶ ἱματίων vi ablatorum, Aquila ἐ. ἱμ. διεφθαρμένης, was Syro-hexapl mit דמחבלתא wiedergiebt, Sym. ἐ. ἱμ. ἐνεχυρασμοῦ, was Syr.-hex. mit דמשכנתא übersetzt. Es liegt diesen Übersetzungen die Doppelbedeutung den rad חבל zu Grunde, das bald „verwunden, wehe thun, verderben“, bald „pfänden“ heisst. In erster Bedeutung nahmen es Theod. u. Aqu., in letzter Sym. H folgt im Commentar (vi extorserant) den beiden Erstgenannten, in der Vulgata (pignoratis) dem Symmachus.

Die LXX und die Pesch. haben חֲבָלִים st. חֲבֻלִים gelesen, die letztere übersetzt: „Über die Kleider haben sie Stricke befestigt, gegürtet“; die erstere: „ihre Kleider binden sie mit Stricken, d. h sie spannen sie aus und machen daraus Hüllen neben jedem Altar.“ H. erklärt dies näher: Secundum Septuaginta autem tantus erat contemtus in Deum, ut vestimenta sua, in quibus dormiunt, vel in quibus fornicantur, juxta altare funibus extenderent et facerent *velamina* (παραπετάσματα), quo fornicantes in templo nullus aspicere posset. Das Targum übersetzt ועל שִׁוְיָן דמשכן „auf gepfändeten Polstern, Sophas“ (Raschi z. St. citirt das Targ. על מטות שיוויין דמשכון, wahrsch. ist מטות ein Zusatz von Raschi zur Erklärung des שוין). — Das folgende יין ענושים übers. H. mit „vinum damnatorum“, LXX οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν (lasen sie מלשינים?), der Syrer las יֹשָׁנִים (ܚܡܪܐ ܠܬܝܩܐ = יין יָשָׁן); das Targ. hat חמר אונסא „geraubten Wein“, sollte es vielleicht עשׁוּקים gelesen haben, denn מעשקות (Jes. 33, 15) übersetzt es מן אנוסין; doch Jes. 5, 11 übersetzt es שכר mit חמר עתיק und das alleinstehende יין mit חמר אונסין.

12.

Ibid. v. 11. נְזִירִים. Es dürfte die scheinbar geringfügige Bemerkung nicht unwichtig sein, dass während Hieron.

sowohl in der Vulgata als auch im Commentar das Wort mit Nazaraeos (cod. Amiat. liest sogar Nazarenos) übersetzt, in der Hexapla οἱ λοιποὶ (darunter sind bekanntlich Aquila, Symmachus und Theodotion verstanden) die richtige LA haben: Ναζιραίους. Der Unterschied liegt auf der Hand.

13.

Ibid. 14—16. Hier ist uns durch Hieron. eine hebr. Tradition erhalten, die sich in den bisherigen jüd. Quellen nicht findet. Sie kann aber ihren haggadischen Ursprung nicht verleugnen, denn sie ist nicht nur ganz im Geiste der midraschischen Interpretation, sondern auch der Form nach, so dass man sie fast zurückübersetzen kann. Wir stellen eine solche Rückübersetzung der 4 ersten Sätze daneben:

V. 14. „Peribit fuga a velo-ce", quem Hebraei *Jerobeam* filium Nabat intelligunt, qui prius in Aegyptum fugerat.

ואבד מנוס מקל זה ירבעם בן נבט שנ' ויקם ירבעם ויברח מצרים: (I Reg. 11,40).

„Et fortis non obtinebit virtutem suam". fortem *Basan* interpretantur, qui fuit ad bella promtissimus

וחזק לא יאמץ כחו זה בעשא שנ' ומלחמה היתה בין אסא ובין בעשא כל ימיהם (I. Reg. 15, 32).

„Et robustus non saluabit animam suam" hunc hic *Amri* sentiunt.

וגבור לא ימלט נפשו זה עמרי שנ' ויתר דברי עמרי וכ' וגבורתו (Reg. I, 16, 27).

V. 15. „Et tenens arcum non stabit" sive „sustinebit" de *Jehu* filio Namsi, qui Joram regem Israel sagitta percussit, dictum putant.

והופש הקשת לא יעמוד זה יהוא בן נמשי שנ' ויהוא מלא ידו בקשת ויך את יהורם וכו' ויצא החצי מלבו (II Reg. 9, 24).

"Et velox pedibus suis non salvabitur" Manahem intelligunt, qui frustra festinans regi Assyriorum dona direxit.

„Et ascensor equi non salvabit animam suam", hunc Phacee (פקח), filium Romeliae, interpretantur, qui juncto Aram, i. e. Syro, sub rege Achaz Judaeae multa vastavit.

V. 16. „Et robustus corde inter fortes nudus fugiet in die illa, dicit dominus". Solus Osee, qui ultimus rex decem tribuum fuit et errantem populum ad Dei cultum revocare conatus est[1]), quasi nudus egredietur de incendio. Nudum autem vocat, quia sub ipso decem tribus captae sunt.

---

[1]) Martianay hat hier den Zusatz: quia in hoc non perseveraverit. (Vallarsi hat diese Worte in keinem manuscr. gefunden).

Hoc Hebraei autumant, et sicut nobis ab ipsis traditum est, nostris fideliter exposuimus.

Man muss gestehen, H. hat die traditionelle Deutung so getreu wiedergegeben, als dies nach dem mündlichen Bericht seines jüd. Lehrers möglich war; wir konnten darum den Versuch einer Rückübersetzung ins Hebräische wagen.

Die Uebersetznng der LXX zur ersten Hälfte des V. 16 lautet (nach dem Alexandrinus) auffallender Weise wie folgt: καὶ εὑρήσει τὴν καρδίαν αὐτοῦ (nach dem Aldinus: καὶ εὑρέθη ἡ κάρδια αὐτοῦ), sie lasen für ואמיץ per metathesin (וְיִמְצָא) וְיִמָּצֵא. Eine spätere LA., die dem אַמִּיץ gerecht werden wollte, übersetzte dies mit ὁ κραταιὸς (wie חזק in V. 14) und fügte ein οὐ μὴ (wie in V. 14) hinzu, so dass eine Doppelübersetzung entstand, als stünde: ואמיץ לא ימצא לבו, Aquila und Symmachus übersetzen: καὶ ὁ κάρτερος καρδίαν αὐτοῦ · · · γυμνὸς φεύξεταί; Theodotion: καὶ ὁ ἔχων καρδίαν ἀυτοῦ γυμνὸς φεύξεταί; das ὁ vor γυμνὸς in der LXX ist sonach zu streichen. Für בַּגִּבּוֹרִים hat die Pesch. ܓܒܪܐ ? ܐܝܟ, sie las כַּגִּבּוֹר.

Unter ביום ההוא ist der Tag des Erdbebens gemeint und darauf bezieht sich, dass es weder für den Leichtfüssigen, noch den Bogenschützen, ja auch nicht für den Beherztesten ein Entrinnen geben werde. (Ueber ערום ינוס ist unser: „Das bibl. Erdbeben“ S. 24 Anm. 1 zu vergleichen.)

14.

Cap. III, 2. רק אתכם ידעתי · · · על כן אפקד H. erklärt diesen Vers im Commentar in folgender Weise: Et quia solos vos cognovi, qui creator sum omnium, et vos habui peculiarem populum meum, idcirco super solos vos omnia peccata vestra restituam etc., und führt als Beleg für diesen Gedanken denselben Bibelvers an, an den auch der Talmud diesen oft in demselben wiederkehrenden theodiceischen Grundsatz knüpft, nämlich Ezech. 9, 6. Er sagt: Et in Ezechiele legimus: *A sanctis meis incipite.* Et judicium Dei de domo ejus dicitur habere principium.

Vergleicht man hiermit die in Aboda sara 4a erhaltene Tradition, nach welcher R. Abahu (resp. Rab Saphra) von christlichen Sectirern (das sind die dort genannten מינים) ebenfalls um Erklärung des obigen scheinbar an einem innern Widerspruch leidenden Amos-Verses befragt wurde: (מאן דאית ליה ברחמיה מסיק ליה? סיסיא[1]) „Lässt man denn seinen Zorn an denen aus, die man liebt?“) und die daselbst erst in einem

[1]) Ueber סיסיא vgl. Kohut Aruch I s. v. בנס.

Gleichniss und dann durch die Interpretation des Verses Ezechiel 9, 6: ומקדשי תחלו ויגי ר יוסף אל תקרי ממקדשי אלא ממקודשי ertheilte Antwort, so ergiebt sich nicht nur die Quelle, aus der H. seine obige Erklärung — natürlich durch Vermittelung seines jüd. Lehrers — geschöpft hat, sondern auch, dass ihm die exegetische Umdeutung des מִמִּקְדָּשִׁי in ממקודשי auch bekannt war, denn er übersetzt das Wort mit „a sanctis meis“ ganz im Sinne des R. Joseph. Wenn H. noch hinzufügt: Et judicium Dei *a domo ejus* dicitur habere principium, so will er auch dem massoretischen Text gerecht werden: „Mit meinem Heiligthum sollt ihr den Anfang machen“, d. i. a domo ejus. Uebrigens scheint das אל תקרי des R. Joseph auf einer alten Verschiedenheit der Lesearten zu beruhen; denn während Hieron. in der Vulgata und im Commentar zu Ezechiel „et a sanctuario meo incipite“ — also וּמִמִּקְדָּשִׁי — übersetzt, (und ebenso Targ. und Peschit.), übersetzen LXX καὶ ἀπὸ τῶν ἁγίων ἄρξασθε = וּמִמִּקְדָּשַׁי.

15.

Cap. V. 3. Gelegentlich der in diesem Verse vorkommenden Zahlen עשרה ... מאה ... אלף berührt H. die jüd. Zahlensymbolik — sacramenta numerorum — und hebt die besondere Heiligkeit der Siebenzahl hervor: Septenarium numerum esse sanctum, etiam sabbatum probat, in quo requievit Deus ab omnibus operibus suis etc. Et septem hebdomades complent numerum sanctae pentecostes, et jubilaeus annus remissionis tubarumque clangentium hoc numero texitur. In septimo quoque mense figuntur tabernacula, et Hebraeus, cum sex servierit, anno septimo liberabitur etc. Denique et captivitas populi Israel templique subversio septuagesimo anno desolationis impleta est et septem astra juxta numerum dierum dicuntur errantia. — In ähnlicher, noch ausführlicherer Weise wird im Midrasch die besondere Bevorzugung und Werthschätzung der Siebenzahl nachgewiesen, aber nicht bloss in kalendarischer Beziehung, sondern auch bei Sachen und Personen. Es wird geradezu der Grundsatz aufgestellt (Midr. rabba Levit. Parascha 29 und Pesikta, ed. Buber, 154 b): כל השביעין חביבין לעולם „Alle Sieben (oder: das je Siebente) ist besonders beliebt, erfreut sich einer besondern Bevorzugung.“ Es wird nun durch Belegstellen aus der Bibel nachgewiesen, wie der siebente Himmel, die siebente Bezeichnung der Erde (חבל) bevorzugt sei, ebenso das siebente unter den 10 Geschlechtern von

Adam bis Noa, das siebente unter den hervorragenden Häuptern in Israel, der siebente unter Isai's Söhnen, der siebente in der Reihenfolge der jüdischen Könige, und in kalendarischer Beziehung: das siebente Jahr, die Schmitta, nach Ablauf der 7 Schmittoth das Jobeljahr, der siebente Monat, der siebente Tag. Dieselbe haggadische Interpretation findet sich auch in der Pesikta (ed. Buber p. 154 b u. Jalkut I, No. 276). — Bezüglich der sieben Wandelsterne ist die Bemerkung David Kimchi's zu Sam. II, 5 עד עקרה ילדה שִׁבְעָה zu vergleichen: לפי שהעולם במספר שבעה, ז' כוכבים משרתים, שבע ימי השב'ע.

16.

Ibid. v. 4. H. macht hier die richtige Bemerkung, dass die Propheten auf die Strafandrohungen und Unheilsverkündigungen über Israel trostreiche Zukunftsverheissungen folgen lassen, um durch besänftigende Worte die sündhafte Nation zur Reue und Rückkehr zu veranlassen. „Mos est, sagt er, scripturarum, semper adversis laeta subjungere, et postquam tristitia Deus fuit comminatus, ad poenitentiam eos, quos terruit, provocat. Er führt beispielshalber Jesajas an, der im 1. Capitel dem Volke zugerufen: Vae gens peccatrix, populus plenus delictis, semen pessimum, filii iniqui. Cumque dixisset terra vestra deserta, civitates vestrae igne consumptae, regiones vestras coram vobis alieni comedent, loquitur ad eos, meliora promittens: Lavamini, mundi estote etc. Discite benefacere . . et venite disputemus etc. Quomodo ergo in Esaia, quos severa voce terruerat, blanda oratione sustentat, ita et in hoc propheta, quibus dixerat: Domus Israel cecidit . . . Nunc loquitur ad eos et dicit: Domus Israel i. e. decem tribus, quaerite me et vivetis etc. — Dieser Gedanke kommt in den Midraschim oft vor. Es sei hier nur auf die Pesikta (ed. Buber, p. 116) verwiesen: (ר' אליעזר אומר כל הנביאים פתחו בדברי תוכחות וחתמו בדברי נחמות[1), sowie mit Bezug auf Jesajas ibid. p. 148: אין לך קללה שקלל ישעיה את ישראל שלא חזר ורפא אותה, כגון בתחלה אמר הוי גוי חוטא (c. I, 4), ובסוף אמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק (c. 26, 2), בתחלה אמר ורע מרעים בנים משחיתים, וכ". Gerade die Bezugnahme des Hieronymus auf dasselbe Citat aus Jes. I, weist darauf hin, dass H. von seinem jüdischen Lehrer hierauf aufmerksam gemacht worden ist. (Schluss folgt.)

[1]) cfr. Berach. jer. zu V, 1. שנו מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהן בדברי שבח ובדברי נחמות; ferner Midrasch Tehillim zu c. 4, 12: אמר רבי כל הנביאים פתחו בחובות וסיימו בנחמות ור' אליעזר אומר וכו'

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von
Dr. David Rosin s. A.

Drei Jahre haben am 31. December sich geschlossen, seitdem Dr. David Rosin trotz seiner 72 Jahre viel zu früh der Wissenschaft, seiner gesegneten Lehrthätigkeit und den Freunden entrissen wurde. Denn für ihn war erst der Herbst angebrochen, in dem die eigentliche Lese so viel herrlich gereifter Frucht hätte beginnen sollen. Gewohnt, nur aus dem Vollen heraus und erst von dem ganz und gar in sein geistiges Eigenthum Uebergegangenen zu spenden und der Oeffentlichkeit mitzutheilen, liess er zwei und dreimal die Horazischen Jahre vorübergehen, ehe er sich dazu entschloss, das von ihm Erkannte und Durchdrungene in sorgfältig gefeilter Darstellung Anderen zur Kenntniss zu bringen. Unausgesetzt und bis zum letzten Augenblicke vor Allem an seinen Vorlesungen arbeitend, hat er zunächst in diesen einen geistigen Schatz zurückgelassen, der es werth wäre, dass weitere Kreise seine Schüler würden. Dank dem Entschlusse seines Sohnes, des Dr. med. Heinrich Rosin in Berlin, ist der gesammte wissenschaftliche Nachlass, der die Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft, der Bibelexegese und ihrer Geschichte, der hebräischen Grammatik und Lexikographie, der jüdischen Religionsphilosophie und mittelalterlichen hebräischen Poesie in erster Reihe umfasst, ungetheilt in das Eigenthum der Bibliothek des jüd.-theol. Seminars in Breslau übergegangen, um an der Stätte zu verbleiben, die seiner stillen und hingebungsvollen Wirksamkeit ein Menschenalter hindurch Zeuge gewesen ist.

Um aber auch der Wissenschaft diese reiche Summe ergebnissvoller Arbeit zugänglich und nutzbar zu machen, sollen wenigstens Theile des Nachlasses veröffentlicht werden, die am Ehesten als Arbeiten letzter Hand angesehen werden können. Dem nur an gediegenem Inhalt in vollendeter Form sich begnügenden Geiste des entschlafenen Urhebers würde es sicher nicht ganz entsprochen haben, Etwas aus der Hand zu geben, was ihm noch nicht völlig zur Herausgabe reif erschienen sein mochte, aber er wird milden Sinnes, wie er war, vergeben, wenn Schülertreue und Freundesliebe es nicht verwinden kann, sein geistiges Erbe brach liegen zu sehen,

und wenigstens Theile desselben der Benutzung und dem Genusse derer erschliesst, den unter günstigeren Sternen Alles hätte gehören sollen.

Zwei mächtige Bände von 1084 und 1062 Seiten enthalten die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie. In einem glücklicheren Schriftthum, als es das unsere ist, hätte dieses ganze grosse Werk als Denkmal dieses Gelehrtenlebens durch den Druck allgemein zugänglich gemacht werden müssen. Was in seiner Gesammtheit unmöglich ist, soll aber wenigstens zum Theile seine Ausführung finden. Abraham Ibn Esras Religionsphilosophie, Jahrzehnte hindurch mit entsagendem Bienenfleisse von dem heimgegangenen Forscher angebaut, bis in die entlegensten Einzelheiten strenge bearbeitet, nach Quellen und Handschriften untersucht, das eigentliche Arbeitsfeld, dem seine Vorliebe und Hingebung galt, soll zunächst in seiner Darstellung zur Herausgabe gelangen, der mit der Zeit andere verwandte Theile sich anschliessen werden. Ist es uns schon nicht beschieden gewesen, das Buch, das kein Anderer in gleich liebevoller Vollendung uns hätte schenken können, aus seiner Hand zu empfangen, so soll wenigstens die Vorstufe erstiegen werden, die uns hart an das ersehnte Ziel unserer Wissenschaft heranzuführen sich gar wohl geeignet erweisen dürfte.

David Kaufmann.

Einer noch späteren Zeit gehört der jüngere Zeitgenosse Moseh Ibn Esra's, der mit demselben befreundete aber nicht verwandte

2. Abraham b. Meir Ibn Esra

an, gest. 1167[1]) im Alter von 75 Jahren, da er auf sich die Stelle 1. Mose 12, 4 anwendete, also geb. 1092 oder 1093. Toledo wird als seine Geburtsstadt genannt von Moseh Ibn Esra in seiner arabischen kleinen Schrift über hebr. Poesie[2]).

[1]) Und zwar am Montag, am 1ten Adar I 4927, d. h. am 23. Januar 1167 (S. meine Reime u. Gedichte I, S. 82, A. 6).

[2]) In der Poetik des Moseh b. Esra heisst es nach Steinschneider Abraham Ibn Esra, 1880, S. 66: „Abul Chassân ben Al-Lewi (d. h. Jehudah ha-Lewi), der Taucher nach den Perlen, und Abu Ischak ben Esra (d. h. Abraham Ibn Esra) von den Theologen, den eleganten u. beredten, beide Toledaner und Cordovaner". — Als Cordovaner, sagt. St. dann, bezeichnet Abr. IE sich auch in der Übersetzung der gramm. Schriften des Jehuda Chajuǵ (c. 1040 in Rom).

Dagegen bietet sein Piut אמונת אלהי אודיעה im Diwan, ed. Egers, Berlin 1886, S. 110 (Nr. 227) das Akrostich: אברהם בן עזרה מן מדנת תוטילה, was auf Tudela (arab.: תוטילה) führt, wenn man nicht aus V. 36, S. 111 das. aus יעקב "למשסה die Anfangsbuchstaben ebenso hinzunimmt, wie man aus דברי V. 29 das schliessende י hinzunehmen muss [1]), um für das fehlerhafte ממדנת erst ממדינת zu gewinnen; dann wäre vielleicht ממדינת תוליטילה = ממדינת טוליטולה d. h. aus der Stadt Toledo. Von seiner Heimath wanderte er zuerst nach Cordova, wo er dauernd verweilte, ebenso wie Jehudah ha-Levi [2]) (geb. c. 1080), mit welchem älteren Zeitgenossen er eine zeitlang verkehrte und befreundet, aber in keiner Weise verschwägert war [3]). Ueber seine häuslichen Verhältnisse ist nichts Näheres bekannt. Höchstens könnten die Gedächtnissworte für die Wurzellaute

גֵּט חֻסַּר קִצֵּר וַעַף

in Mosn. 3 a u. Saf. ber. 31 a [4]) in der Bedeutung „Ein Scheidebrief in Güte kürzte den Groll ab" [5]) auf Zerwürfnisse mit seiner Frau, und Scheidung von derselben deuten, worauf denn auch der Vers vor derselben Schrift Mosnajim, wo dieses Memonicum zum ersten Male vorkommt:

ובאה לו צרה כצרת מבכירה

in Reime und Gedichte S. 17, Nr. 3, Z. 10, sowie die חכמי המציקים das. S. 19, Z. 14 neben Anderem vielleicht zu beziehen wäre, womit die Trennung von seinem Sohne Isaak zusammenhängen mag. In Spanien verkehrte er freundschaftlich mit Moseh b. Esra in Granada [6]), Juda ha-Levi (s. ob.) und Joseph Ibn Zaddik in Cordova (Diwan, ed. Egers, S. 5, Nr. 18 a), also mit drei Männern, die sich philosophischen Studien gewidmet hatten und als religionsphilosophische Schriftsteller sich hervorthaten. Unermittelt sind die Be-

[1]) Und ebenso viell. S. 115 V. 17 von לרצוף ידידים das Jod, um מצליח richtig zu erhalten, wenn man nicht etwa aram. מצלח vorzieht; u. wie S. 118 V. 120 ראה entweder רא oder רה liefern muss, damit V. 122 ה zu הקמן verwendbar werde da קמן hier befremdlich wäre.

[2]) S. S. 18, Anmerkg. 2.

[3]) Meine Reime und Gedichte S. 107, A. 3.

[4]) In Zach. S. 14, b ed. Lippm., hat IE die Gedächtnissworte, die Ibn Gebirol (im gramm. Gedichte ענק V. 81) aufgestellt hat, angenommen: קם צח נוע מפרד „Widerwillen empfindet (Ps. 95, 10) gegen seine Sprache der spanische Stamm".

[5]) Jos. Derenburg in Revue des études juives 1880 I, S. 60 kann sich der Sinn dieses mnemon. Zeichens nicht erklären. Vgl. meine Abhandl. in Jew. Qu. Rev. VI (1894), S. 475 ff. 492 ff.

[6]) Edelmann, Ginse Oxford, London 1851, Einl. S. XIV.

drängnisse, die ihn besonders zur Auswanderung aus Spanien nach seiner eignen Erklärung (S. 19) bewogen haben. Jedenfalls war grosse Armuth damit verbunden[1]). Genau ist das Jahr seines Wegganges aus Cordova sowie die Richtung seines Weges nicht zu bestimmen. Sicher ist, dass er 1140 in Rom den Commentar zu Kohelet schrieb[2]), wo er auch um dieselbe Zeit die drei grammatischen Schriften des Jehudah Chajjug aus dem Arab. ins Hebräische übersetzte[3]) und hierauf seine erste grammatische Schrift Mosnajim[4]) verfasste. Daselbst und um dieselbe Zeit arbeitete IE wohl auch seine Commentare zu den anderen vier Megillot: Klgl., HL, Ester und Rut[5]), jedenfalls aber seinen dem Benjamin b. Joab gewidmeten Commentar zum Buche Ijob[6])

Bevor IE seinen Wohnsitz in Lukka nahm, hatte er Marokko[7]) und Aegypten besucht; denn in Aegypten fand er nach seinem eignen Berichte die Einwürfe (תשובות) des Dunasch gegen Saadia, welche ihn sodann in Lukka beschäftigten[8]).

Jedoch ist es zweifelhaft, ob er Afrika, wie es allerdings am bequemsten und natürlichsten war, von Spanien aus besucht hat und von da auf dem Seewege erst nach Rom gelangte, wonach er also 1140 mit Jeh. ha-Levi in Aegypten gleichzeitig gewesen sein kann, wie die Worte des Sal. Parchon fol. 4 b, Col. 1 es zu besagen scheinen: וכשבאו ר' יהודה הלוי ז"ל ורבי אברהם בן עזרא ש"ן לאפריקי, oder ob er erst nach seinem Aufenthalt in Rom nach Afrika (zwischen 1140 - 1145) gelangt ist. Denn dass er auf dem Landwege durch die Pyrenäen von Spanien nach Italien gelangt sei, kann durchaus nicht als erwiesen angesehen werden. Sein Aufenthalt schon 1136 in Beziers ist ausserordentlich zweifelhaft[9]); auch folgt aus seiner Beantwortung einiger mathematischer Fragen an David b. Joseph aus Narbonne um 1139

---

[1]) Efodi in מעשה אפוד Einl., S. 23, Z. 16.
[2]) Reime u. Gedichte, S. 17.
[3]) Gedruckt in Ewald u. Dukes, Beiträge, Bd. III.
[4]) Reime u. Gedichte, S. 18, erste Zeile, u. Mosnajim am Schlusse. Vgl. Bacher, Abr. Ibn Esra als Grammatiker, S. 5, A 18.
[5]) Reime u. Ged., S. 18—20. 83.
[6]) Das. S. 21, Nr. 10.
[7]) S. 119, Nr. 75 u. A. 3. das. zeigt, dass IE in Marokko geweilt u. sich an der Feier zu Ehren des neuernannten Vesiers als Dichter betheiligt hat.
[8]) Schlusswort zu שפה יתר, ed. Lippm., Frkf. a. M., 1843.
[9]) Steinschneider, Abraham Judäus, S. 41 f.

oder etwas früher noch nicht mit Sicherheit, dass IE damals durch Narbonne seinen Weg aus Spanien genommen hat [1]). Noch weniger ist auf die Zeit des Aufenthalts in Aegypten und Marokko aus den uns erhaltenen Nachrichten über seinen eigenen Sohn Isaak Ibn Esra zu schliessen. Wir wissen, dass derselbe 1143 in Bagdad war, wo er den jüdischen Arzt Natanel Abul Berekat Hibet Allah, Vf. eines arab. Commentars zu Kohelet, in einem Gedichte feierte [2]) denselben Hibet Allah, der später zum Islam übertrat und vielleicht das schlechte Beispiel dem Isaak Ibn Esra gab [3]), ein Gleiches zu thun und seinen Vater aufs tiefste zu betrüben [4]). Allein hieraus folgt für Abraham IE's Wanderung noch nichts, weil es völlig ungewiss ist, ob Vater und Sohn gemeinschaftlich oder auch nur gleichzeitig ihr Heimathland Spanien verlassen haben.

Im Ijar 1145 war IE in Lukka bereits längere Zeit ansässig [5]) Daselbst entwickelte er eine reiche literarische Thätigkeit, verfasste das grammatische Buch Jesod [6]) (Hdschr. der Bibliothek des Bet ha-Midrasch in Wien), hierauf ספר הישר, d. h. den vollständig erhaltenen Pentateuch-Commentar [7]), bis auf geringe Reste, die er 1166 bei seinem zweiten Aufenthalte in Rom kurz vor seinem Tode ergänzt zu haben scheint (s. unten S 24), worin das Buch Jesod bereits angeführt wird [8]), und wozu die gangbaren Commentare zu 1. Mos., 3. Mos., 4. Mos. u. 5. Mos. gehörten, hingegen zu 2. Mos. nicht der gangbare, sondern der kürzere Commentar gehörte [6]), während der gangbare Comm. zu 2. Mos. dem später verfassten und unvollendet vorliegenden Comm. zu 1. Mos. sich anschloss [10]) und jünger als die Einleitung zu

---

[1]) Desselben Abrabam Ibn Esra als Mathematiker, S. 68.

[2]) Dukes in Kochbe Jizchak, 1848, S. 21ff. und danach Graetz in d. Blumenlese, S. 124.

[3]) Halberstam, Vorw. zu Sef. ha-Ibb., S. 12, A. 23.

[4]) Reime u. Gedichte, S. 84, A. 1.

[5]) Reime u. Ged., S. 23. oben.

[6]) Saf. berura, ed. Lippm., S. 15 a; Reime u. Ged., S. 21, Nr. 11.

[7]) Zu 1 Mos. 33. 10. Vgl. Friedländer, Essays, S. 156, A. 2. Hieraus erklärt sich die von Halberstam Vorwort zu ס' העיבור, S. 11 beanstandete Anführung dieses Pentat.-Comm. in ס' העיבור, S. 7b. 9a. Ebenso erklärt sich nun auch die Anführung des Pentat.-Comm. im Comm. zu Jesajah, wovon Halberstam das. S. 12 spricht.

[8]) Bacher, Ibn Esra als Grammatiker, S. 8, A. 37.

[9]) Ed. Reggio, Prag 1840.

[10]) Reime u. Ged., S. 49, A. 1, wozu noch die Benennung des kürzern Comm. zu 2 Mos. als נוסחא ראשונה bei Samuel Zarza und Mos-

demselben ist[1]). IE schrieb ferner in Lukka die Vertheidigungsschrift שפת יתר für Saadia gegen Dunasch Ibn Labrat[2]), worin der Pentateuch-Comm. bereits angeführt wird[3]) und endlich noch den Comm. zu Jesajah im Frühjahr 1145[4]), worin der Pent.-Comm. gleichfalls angeführt wird.[5])

Im Herbst desselben Jahres befindet sich Ibn Esra in Mantua, wo er im Tischri 4906 (1145) sein grammatisches Buch Zachot vollendete[6]). Im Jahre 1145/6 verfasste IE ferner seine Erklärung des Astrolab[7]) und 1146/7 in Verona das Kalenderbuch (ספר העיבור)[8]). Hierauf bearbeitete er 1148 die Erklärung des Astrolab und seine astrologischen Schriften zum zweiten Male[9]). Auf seiner Wanderung aus Italien nach der Provence gelangte er nach Beziers (בדרש), wo er das Buch über die Gottesnamen (ס' השם) zwei Gönnern, Abraham b. Chajjim und Isaak b. Juda widmete[10]). Dann verfasste er die Schrift über die Zahlwörter (יסוד מספר)[11]), in der das ס' השם bereits angeführt erscheint[12]).

Nun begab sich IE, wie man früher annahm, nach der Insel Rhodus (רודוס oder רדוס), wie man aber in neuerer Zeit schon richtiger dachte, nach der Stadt Rodez in Languedoc, nach der wahrscheinlicheren Vermuthung Bachers[13]) aber

---

koni (Halberstam Vorwort zu ס' העיבור, S. 11, A. 21) und als העתקה ראשונה bei Sabbati b. Malkiel in seinem Comm. zu ס' האחד (ed. Goldhardt, S. 17) hinzukommt.

[1]) Vgl. unten, S. 24 u. A. 1 daselbst.

[2]) Nach Saf. berur., ed. Lippmann, S. 15a; Reime u. Gedichte, S. 22, Nr. 12.

[3]) פרשתי בספר הישר in Sef. jet. Nr. 58, S. 18b.

[4]) Reime u. Ged., S. 22. 23.

[5]) Halberstam, Vorwort zu ס' העיבור, S. 12.

[6]) Reime u. Ged., S. 50. 51.

[7]) Das., S. 51; Halberstam, Vorw. zu ס' העבור S. 15 oben.

[8]) Halberstam das.

[9]) Reime und Gedichte, S. 52, Nr. 26 nebst Nr. 24. 25; S. 150, Nr. 26a und S. 151, Nr. 26b; Halberstam das.

[10]) Reime u. Ged., S. 53,

[11]) Das., S. 53, Nr. 28.

[12]) Ed. Pinsker, S. 140.

[13]) In der Revue des Etudes juives XVII (1888), S. 301, gestützt auf die LA דרום im gangb. Comm. zu 2 Mos. 12, 2 in einem Codex zu Cambridge nach Schiller-Spinessy's Catalogue I, Nr. 46, p. 118—129 statt לוקא in den Ausgaben [לוכא in cod. 52. 53 der Sem.-Bibl.] und statt רודום in ed. Neapel; auch die LA דרום bei Halberstam (Vorwort zu ס' העיבור, S. 13, A. 26) hält Bacher für דרום. Ich kann hierin Bacher nur zustimmen; denn a) in ders. Anm. berichtet Halberstam v. einer LA. דרום bei Berliner, b) cod. 53 d. Sem.-Bibl. hat zu 2 Mos. 12, 2 am Rande die Correctur דרום für לוכא im Texte. c) Friedländer Essays, S. 209

nach Dreux (דרוס) in Nordfrkr. (Dep. Eure, an der Blaise). Von diesem nordfranzösischen Ort aus konnte IE auch bequem in die durch erhaltene Gedichte [1]) bezeugte Beziehung zu R. Samuel b. Mëir und zu R. Jakob Tam in Rameru treten. Am genannten Orte entwickelte IE wiederum eine sehr fruchtbare litterarische Thätigkeit. Er verfasste hier nämlich den Comm. zum Buche Daniel u. vollendete ihn im Herbst 1155.[2]) Darin werden das Buch über die Gottesnamen [3]) und die Schrift über die Zahlwörter unter dem Namen ספר המספר [4]), welcher jedoch hier = ספר יסוד מספר ist, angeführt. In dieselbe Zeit fällt die Abfassg. eines zweiten Commentars zum Buche Esther [5]). Ferner unternahm IE nach glücklich überstandener Krankheit im Jahre 1156, wie die Widmung an Moseh b. Meir zeigt [6]), eine weitschichtige, nur unvollständig erhaltene, vielleicht auch nie vollendete Arbeit, einen zweiten Commentar zum Pentateuch mit neuer Einleitung [7]). Im Sept. dess. Jahres 1156 beendete IE den Commentar zu den Psalmen und im December seinen Commentar zu den kl. Propheten [8]). Später als die genannte zweite Einleitung zum neu unternommenen Pentateuch-Com-

---

giebt auch die LA. דרום. Auch darauf stützt sich Bacher, dass dieser Ort als in בצרפת, d. h. in Nordfrkr. belegen, bezeichnet wird; in Dreux habe R. Perez b. Menachem nach Neubauer, Revue XVII p 69 gelebt, u. Eleasar b. Mattatia sage in seinem Supercomm. zu I.E. (Berliner Magazin IV, S. 145–149) von diesem Orte, er sei מסוך לאנגליטירא שהוא קצה הארץ וכבר הזכירה בפי' בא אל פרעה Bedenken erregt nur, dass sonst דריוש für Dreux vorkommt (s. Quarterly Review 1892, S. 551, Anmerkung).

[1]) Reime u. Gedichte, S. 144—147; S. 223—225.

[2]) Reime u. Gedichte, S. 54.

[3]) Zu Dan. 7, 9.

[4]) Zu Dan. 6, 4.

[5]) Reime u. Ged, S. 54, Nr. 32.

[6]) Das., S. 55, A. 3.

[7]) Diese Einleitung und dieser Comm. werden in neuerer Zeit gemeiniglich für den älteren, die gangbare Einl. u. der gangb. Commentar hingegen für den spätern und jüngeren nach dem Vorgange Rappoport's gehalten (s. Halberstam Vorw. zu Sef. ha-Ibb., S. 11, A. 21). Es ist aber Friedländer beizupflichten, der den unvollständig erhaltenen Comm. für den späteren erklärt. Die erhaltenen Reste sind im Appendix zu dess. Essays erschienen. Hierzu s. noch Reime u. Ged, S. 56 ff. Motot zu 1. Mos. 32, 20 in Cod. 53 d. Sem.-Bibl. führt unsern Comm. auch zu dieser Stelle an. Eine Erkl. zu וספרתם לכם ממחרת השבת 3. Mos. 23, 15 ist entweder urspr. schon isolirt oder einem gleichfalls neuen Comm. zu 3. Mos. entlehnt.

[8]) Reime u. Gedichte, S. 73, Anhang u. S. 151. Eben in der Nachschrift zu dem Comm. über die kl. Propheten fand Berliner für das gedruckte ירוים das hdschriftliche דרום (ob. S. 22, A. 13).

mentar schrieb IE den gangbaren Commentar zu 2. Mos., in dem zwei Stücke jener Einleitung schon wörtlich benutzt vorkommen [1]), und der wahrscheinlich den unvollendeten Commentar zu 1. Mos. fortsetzen sollte, jedoch so, dass die dort begonnene Trennung der grammatischen und sachlichen Erklärung als unpraktisch aufgegeben wurde.

Im Sommer 1158 (Tammus bis Ab 4918) ist IE in London, wo er seine religionsphilosophische Schrift Jesod mora für seinen Schüler Joseph b. Jakob in kurzer Zeit verfasste [2]). Im Winter desselben Jahres (Tebet 4919 = 1158) verfasste er in London [3]) sein Sendschreiben über den Sabbath (אגרת השבת) mit einem einleitenden Gedichte [4]).

Im Jahre 1160 war IE wieder nach Südfrankreich zurückgekehrt. In Narbonne übersetzte er in diesem Jahre die Gründe der Tabellen des Chowaresmi von al-Matani und stellte er einem Kinde das Horoskop [5]). In dieselbe Zeit fällt die Abfassung seiner Arithmetik (ספר המספר, auch יסוד המספר [6]). Vielleicht geschah es während dieses Aufenthaltes in Narbonne, dass IE die Wohlthaten des dort vielleicht wohnhaften, aus Kabes in Nordafrika übersiedelten, reichen Richters und Rabbiners R. Samuel b. Jakob Ibn Ġami genoss und durch begeisterte Lobgedichte zu lohnen suchte [7]).

Nun verstrichen sechs Jahre, ehe wir wieder eine Kunde von dem Aufenthalte und dem literarischen Schaffen IE's empfangen. Wir treffen ihn wieder in Rom, wo er seinen älteren in Lukka verfassten, uns vollständig erhaltenen Pentateuch-Commentar (ס' הישר) erst ganz vollendet zu haben scheint, da seine auf den Abschluss deutenden Bittverse, die er am 19. Tischri (= 16. Sept.) oder am 30. Kislev (= 26. Nov.) 1166 nach eignen Angaben geschrieben hat [8]), sowie seine Verse über den Segen des Gotteswortes, sei es an den Leser oder an den Gönner, dem er das vollendete Werk widmet [9]), nur so sich erklären lassen.

---

[1]) Reime u. Ged., S. 61, A. 1; S. 63, A. 3 u. S. 77, A. 7.
[2]) Reime u. Ged. S. 77; Graetz, Gesch. VI[1], S. 447, XI.
[3]) Joseph b. Isaak Sambari in Neubauers Anecdota Oxoniensia, Oxford תרחם, S. 130.
[4]) Reime u. Gedichte, S. 78, Nr. 50.
[5]) Steinschneider in Abraham Ibn Esra als Mathematiker S. 127 und in שני המאורות S. 4.
[6]) Steinschneider, Abr. IE S. 105.
[7]) Reime u. Gedichte, S. 143, Mitte und S. 127. 128. 130.
[8]) Reime u. Gedichte, S. 81, Nr. 53.
[9]) Das. S 80, Nr. 52.

Das letzte Werk Ibn Esra's ist seine grammatische Schrift Safah berurah, die er für seinen Schüler Salomo auf dessen Gesuch verfasste [1]).

Am 23. Januar 1167 starb er nach einem Leben voll Noth und Arbeit im Alter von 75 Jahren [2]).

Die nachfolgende Tabelle soll einen Ueberblick gewähren über die

Reiseziele und wissenschaftlichen Arbeiten Abraham IE's in chronolog. Folge.

Jahr	Monat	Ort	Werk
?	?	Cordova	
?	?	Marokko	
?	?	Aegypten	
?	?	Rom	Uebersetzg. d. Schriften des Chajuǵ.
1140	?	„	Commentar zu Kohelet.
		„	Gramm. Schrift Mosnajim.
			Comm. zu d. and. 4 Megillot.
			Comm zu Ijob.
		Lukka	Gramm. Schrift Jesod.
		„	ספר הישר Pentat.-Comm. mit Einleitung verfasst.
		„	Sefat jeter gegen Dunasch.
1145	Ijar	„	Comm zu Jesaja vollendet.
„	Tischri	Mantua	Gramm. Buch Zachot verfasst.
1145/6			Erklärung des Astrolab (כלי הנחשת).
1146/7		Verona	Kalenderbuch (ספר העיבור).
1148		?	Astrologische Schriften zum zweiten Male bearbeitet.
		Beziers	Buch über die Gottesnamen (ס' השם).
			Schrift über die Zahlwörter (יסוד מספר).
1155	Marcheschw.	Rodez oder Dreux	Commentar zu Daniel vollendet.
			Zweiter Commentar zu Ester.
1156		„	Unvollständig erhaltener Pentateuch-Comment. mit neuer Einleitung (ed. Friedländer).

[1]) Das. S. 82, Nr. 54; Saf. ber. S. 15 a, ed. Lippmann, Fürth 1839.
[2]) Reime u. Ged., S. 82, A. 6.

Jahr	Monat	Ort	Werk
1156	Elul	Rodez oder Dreux	Commentar zu den Psalmen beendet.
„	Tebet	„	Commentar zu den kl. Proph. beendet.
		„	Gangbarer Commentar zu 2. Mos. beendet.
1158	Ab	London	Jesod mora beendet (in 4 Wochen).
„	Tebet	„	Sendschreiben über den Sabbat (אגרת השבת).
1160		Narbonne	Uebers. der „Gründe der Tabellen".
			Arithmetik (ספר המספר).
1166	16. Sept. oder 26. Nov.	Rom	Vervollständigung des ספר הישר d. h. des ganz erhaltenen Pent.-Commentars.
			Grammatische Schrift Safah berurah verfasst.
1167	23. Jan.	?	Tod im Alter von 75 Jahren.

Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Esra bietet nicht geringe Schwierigkeiten. Da er nämlich eine besondere, diesem Gegenstande gewidmete Schrift nicht verfasst hat, so müssen seine darauf bezüglichen Ansichten und Lehren, wie dieselben sich in seinen Schriften zerstreut vorfinden, zusammengesucht und neu gruppirt werden. Der gelegentliche Charakter und die abgebrochene Weise seiner einschlägigen Aeusserungen ermangelt aber oft der Klarheit, weil IE bei seinen nichtspanischen Lesern Interesse und Verständniss für religionsphilosophische und damit zusammenhängende Erörterungen nicht voraussetzt und sich oft mit Winken und Andeutungen für wenige Eingeweihte lieber begnügt, zumal da seine geistreiche Denkweise die Kürze und das Sprunghafte liebt, und weil der erläuternde Zusammenhang noch dazu grösstentheils fehlt. Hierzu kommt noch seine wohlgemeinte Scheu, der herrschenden Auffassung und der Pietät der Halbgebildeten oder Ungebildeten mit neuen Gedanken und Auffassungen oder bedenklich erscheinenden Theorieen zu nahe zu treten.

Den Stoff schöpfen wir also aus seinen sprachwissenschaftlichen und exegetischen Arbeiten, wo Alles nur als

Stückwerk zu finden und erst noch zu ordnen ist. In einigem Zusammenhange wird der religionsphilosophische Stoff nur in zwei Schriften behandelt, in dem Buche über die Gottesnamen, welches aber sprachliche und mathematische Erörterungen vorwiegend bietet, und in *Jesod mora*, das nicht eine Religionsphilosophie, sondern eine Untersuchung über die mosaischen Gesetze und deren Gründe und über die Gottesnamen und deren tieferen Sinn enthält, wobei dann allerdings gelegentlich theologische, psychologische und ethische Fragen zu grösserer oder geringerer Berücksichtigung gelangen. Ein religionsphilosophisches System ist bei IE deshalb nirgends auch nur angedeutet. Unsere Zusammenstellung schliesst sich mehr an die uns gewohnten Gruppirungen an.

Zu den Quellen, aus denen Ibn Esra seine religionsphilosophischen Lehren und Ansichten schöpft, gehören besonders:

1) In erster Reihe die heilige Schrift (תורת השם וספרי הקדש Jes. Mor. I), deren Bücher in gewohnter Weise bei ihm vorkommen; auch zählt er nach früherer Art Esra und Nehemia als Ein Buch, wie aus der Anführung der Stelle Neh. 13, 3 im Comm. zu 5 Mos. 23, 2 hervorgeht, da er daselbst die Stelle aus Esra anzuführen erklärt. Abraham Ibn Esra beherrscht den Stoff mit Meisterschaft und findet für seine Ansichten allenthalben Belege aus der heiligen Schrift.

2) Talmud und Midrasch werden reichlich benutzt, deren Autoren mit הקדמונים (zu 1 Mos. 2, 17; 3, 8), המעתיקים (gangb. Pentat.-Einleitung V), קדמונינו (frgm. Comm. zu 1 Mos. 1, 1, S. 23 ed. Friedländer), חכמינו (ebendas.); zuweilen רבים אמרו (zu 1 Mos. 3, 7), יש אומר (1 Mos. 3, 21. 24) angeführt werden Seinen exegetischen Standpunkt zur Halachah und Agadah spricht er bestimmt aus in den Einleitungen zu seinen zwei Pentateuch-Commentaren in Abth. IV u. V (vgl. meine „Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra" S 36 ff. und S. 65 ff.)

3) Das Buch von der Weltbildung, ספר יצירה (vgl. oben ausführl.) wird öfters angeführt, z. B. zu 1 Mos. 1, 2 und noch öfters als dem Leser bekannt vorausgesetzt, wie zu Koh. 3, 21 (מצאנו וספור ספר ספר aus Sef. jez. 1, 1) und 3 Mos. 1, 1 בריח יחיד בשביל שני דברים nach Sef. jez. 1, 3; 6, 4).

4) David Almokamez scheint IE zu bekämpfen in Jes. mor. I g. E.

5) Den Gaon Saadia b. Joseph, der als הגאון unzählige Male bei IE genannt wird, benutzt er sehr oft als religions-

philosophische Quelle mit oder ohne Nennung, oder er bekämpft ihn. Er benutzt hierbei entweder das Werk Emunot oder den Bibelkommentar. So unterscheidet IE zu Koh. 7, 3 נפש, רוח und נשמה als Bezeichnungen der drei Seelen oder Seelenkräfte im Menschen nach Saad. Emun. VI, 2, p. 65 a ed. Berlin; spricht über Anthropomorphismen im gangb. Comm. zu 1 Mos. 1, 26; ארוך zu 2 Mos. 19, 20; zu 4 Mos. 16, 30; zu 5 Mos. 32, 1 und Exkurs zu Dan. 11, 2 nach Saad. Emun. II, 8, S. 31 b, ed Berlin; er meint Saadia (Emun. I, 1, S. 3 a, ed. Berlin) mit dem Ausdruck אנשי שקול הדעת im Comm. zu 4 Mos. 22, 26 und im gangb. Comm. zu 1 Mos. 1, 2; er führt Saadia's symbolische Deutung des heil. Zeltes und der Geräthe desselben kurz im läng. Comm. zu 2 Mos. 26, 1 (Exkurs), ausführlicher im kürzeren zu 2 Mos. 25, 4, p. 80 ed. Prag, an, und versucht an letzterer Stelle seine eigne gleichfalls symbolische Deutung in Kürze darzulegen, führt Saadia ausdrücklich (אמר הגאון) an, z. B. zu ויאמר 1 Mos. 1, 3 (= וירצה); frgm. Comm. zu 1 Mos 1, 26, ed. Friedländer p. 32, (ויאמר הגאון); zu 1 Mos. 2, 3 in beiden Recensionen אמר הגאון; zu 1 Mos. 3, 1 desgl.; zu 2 Mos. 34, 6 über Zählg. der שלש עשרה מדות, dies Alles grösstentheils aus dem Commentar Saadia's. Sehr nachdrücklich bekämpft IE Saadia's anthropocentrische Ansicht (in Emun. IV, Einleitung und wahrsch. auch in seinem jetzt nicht vorhandnen Comm. zu 1 Mos. 1, 26) an verschiedenen Stellen, nämlich zu 1 Mos. 1, 1 in beiden Comm., und zwar S. 20 ff. ed. Friedländer, und im קצר zu 2 Mos. 23, 20, S. 68 ff. ed. Prag. S. ferner weiter unten.

6) Samuel b. Chofni, Gaon in Sura (st. 1034), dessen exegetisches Verfahren IE in seinen Einleitungen zu den Pentateuch-Commentaren scharf tadelt (Reime und Gedichte, S. 25, Z. 41 und S. 64, Z. 153) führt er unter den Rationalisten (אנשי שקול הדעת) im damaligen Sinne an (zu 1 Mos. 3, 1 und 4 Mos. 22, 28; vgl. auch zu 2 Mos. 8, 6; 19, 13 Von Sam. b. Chofni führt David Kimchi zu 1 Sam. 28, 24 die Annahme einer Täuschung Sauls durch die Zauberin von Endor an, wogegen wieder Saadia und Haja bei dieser Zaubergeschichte ein wunderbares Eingreifen Gottes angenommen hätten).

7) Haja, der Gaon und Schwiegersohn des Vorigen (969—1038 im Pumbedita) wird zu 2 Mos. 28, 6 ועשו את האפוד als Verf. der תשובת רב האיי, die jetzt in dem Sammelwerke

טעם זקנים von Eliëser Aschkenasi, Frkf. a. M. 1855, S. 54 ff. gedruckt vorliegt, angeführt.

8) Salomo b. Jehudah Ibn Gebirol gehört zu denjenigen jüdischen Philosophen (אנשי המחקר oder חכמי המחקר frgm. Comm. zu 1 Mos. 1, 1, ed. Friedl. S. 22, Z. 31 u. S. 23, Z. 2; חכמי הרושיה Jes. mor. XII, S 42 b ed. Stern), denen Abraham Ibn Esra am nächsten kommt, weil beide der neuplatonischen Richtung angehören, IE aber auch die Schriften Ibn Gebirol's ohne Zweifel gekannt und benutzt hat, wie sich an bestimmten Stellen in unserer Darstellung fast überzeugend ergeben wird. IE bewundert ihn als den Meister metrischer Kunstpoesie (בעל השירים השקולים) und als grossen Denker (חכם גדול), nennt und preist ausdrücklich sein grammatisches Gedicht Anak, führt seine Verse als Beispiele der verschiedenen Versmasse in seinem Werke Zachot mit Vorliebe an, nennt aber seine „Lebensquelle" nicht ausdrücklich, was aber deren Kenntniss und Benutzung keineswegs ausschliesst.

Die Berührungen mit Ibn Gebirol sind so zahlreich, dass eine vollständige Vorführung derselben der beabsichtigten Darstellung der Religionsphilosophie des Abraham Ibn Esra vorgreifen würde. Wir begnügen uns daher mit der Nennung der wichtigsten und auffallendsten Gemeinsamkeiten, indem wir die Ansichten des IE in *L* (Lebensquelle) oder *K* (Königskrone) oder *T* (Tikkun middot ha-Nefesch) oder *P* (Perlenlese) des Ibn Gebirol nachweisen.

a) IE lehrt, Alles Seiende bestehe aus Substanz (עצם, d. h. hier Materie) und Form, ausgenommen Gott, der nur Substanz ist (Excurs zum kürz. Comm. zu 2. Mos 3, 13, S. 10 ed. Prag: כל יש עצם וצורה . . . על כן כל שנים הם אחד, ואין כל אחד שנים; Einleitung, zum gangb. Pentat.-Comm., Reime und Gedichte, S. 42, Z. 291 u. A. 13 das., wo noch andere Stellen IE's angeführt werden) wie *L* I, 3. 6; II, 29 u. sonst.

b) Es ist daher nicht zu verwundern, wenn IE auch den intelligibalen Substanzen oder, was bei ihm dasselbe bedeutet, den Engeln, Materie und Form zuspricht (ס' השם IV Anfg. nach cod. 53 d. Sem.-Bibl.: כי אין פחית משנים כי הנפסדים והעליונים [הנכברים העליונים edd.] שאינם נוף גם הם שנים נישא[1]) ונשוא[2]), רק האחד לבדו (Gott) הוא נושא ואינו נשוא; vgl. schon Sen. Sachs in התחייה II, 12, wogegen Munk, Mélanges, S. 267 Anm. mit Unrecht sich sträubt; ferner im

[1]) d. h Substrat, Materie, bei IE Substanz.
[2]) Form.

gangb. Comm. Excurs zu 2. Mose 26, 1 כצורת הקדושים [s. weiter unten] wie *L* des Ibn Gebirol I, 7; II, 12. 29; V, 29 u. sonst.

c) Die Sphäre des Gottesthrones (כסא הכבוד) zu Ps. 8, 4 und im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mose 3, 15 (p. 12, c, ed. Netter, wo mit dem Supercomm. bei Friedländer, Essays, hebr. Th., S. 74 הוא כסא הכבוד zu lesen ist) eignet sich IE aus *L* V, 70 und *Königskrone* Absatz י"י מי יבא עד תכונתך an, wiewohl er sie als zehnte Sphäre zählt, während Ibn Gebirol in *K* als zehnte Sphäre die des Weltgeistes und erst als elfte die des Gottesthrones vorführt (vgl. oben.)[1])

d) Der Begriff der Materie, welchen IE allerdings עצם d. h. Substanz nennt, wird von demselben so bestimmt, dass die Materie dasjenige ist, dem an sich ein Sein zukommt (Excurs zum kürz. Comm. zu 2. Mose 3, 14, S. 10: וגבול העצם שהוא העומד בעצמו, והצורה הפך הדבר) ganz neuplatonisch wie *L* I, 6; V, 29.

e) Zu 5. Mos. 31, 16: ידענו כי השם אחד והשינוי יבא מהמקבלים wie *L* III, 33. 34, aber auch Juda ha-Levi im Kus. II, 9—16. 50; IV, 15. 17. Der Gedanke stammt übrigens aus Plotin (Joël, Ibn Gebirol, S. 40) und aus den neuplatonischen Schriften a) Liber de causis § 9. 18. 19; b) Theologie des Aristoteles S. 79. 89. (Vgl. Guttmann, Die Religionsphil. des Gabirol S. 163, A. 2).

f) ברא, schaffen, erklärt IE zu 1. Mose 1, 1 begrenzen wie Ibn Gebirol den Willen Gottes wirken lässt in *L* II, 18. 19.

g) Das Schaffen Gottes, bemerkt IE, ist nach der Ansicht der heidnischen Philosophie (חכמי האומות אנשי המחקר) ein unaufhörlich währender Akt ohne Anfang und ohne Ende (Zu 2. Mose 20, 2 gangb. Comm. p. 82 a, Col 2 ed. Netter: וחכמי האומות אינם מכחישים כי השם הוא לבדו עשה שמים וארץ רק הם אומרים כי השם הוא עושה תדיר בלי ראשית ואחרית; im kürz. Comm. zu 2. Mos. 20, 1, S. 47, Z. 19 vertreten die חכמי יון diese der Sabbathidee nach IE widerstreitende Ansicht, zu der er sich dort noch nicht bekennt u. im frgm. Comm. zu 1. Mose 1, 1, ed. Friedländer p. 40, Z. 8 ואנשי המחקר מחחלקים d. h. den νοῦς [יש אומרים כי הש"י בורא תמיד התורה וכסא הכבוד

---

[1]) Auch bei den Arabern verstand man unter den Thron Gottes die oberste Himmelssphäre, wobei الكُرْسِيّ und العَرْش von Manchen unterschieden wird. S. die ausführl. Mittheilung Flügels in ZDMG XX (1866), S. 28, A. 20.

und dessen Bestandtheile, nämlich die universelle Form, vereinigt mit der univ. Materie[1])] ואין להם ראשית זמן ולא יהיה להם סוף). Doch bekennt IE später an einer Stelle seines jüng. gangb. Comm. zu 2. Mos. sich unbedenklich zu dieser neuplatonischen Anschauung, indem er zu 2. Mos. 3, 2 im gangb. Comm. ganz gelegentlich sagt: cod. 53: ואיננו כן עושה שמים וארץ (תהלים קכד ח) כי השם עושה חמיד [cod. 53 הכל ומעמידם] כהגה היוצא מפי אדם. Hiermit bekennt sich IE zu einer Lehre, die anscheinend zuerst Philo (L. alleg. 43 D 47 M; Cherub. 122 E f (155); Post Caini 254 Mo; Qu. rer. div. h. 489 C 481 M) ausgesprochen hat, aber auch Ibn Gebirol in *L* III, 4 mit den Worten וכשלא ידבקו לא ישאר העצם כהרף עין ausspricht. — השם בורא חמיד ist auch Lehre der Ascharija und kehrt bei Descartes und Leibnitz wieder. Aber schon Origenes (p. 185) lehrte in seiner Schrift De principiis nach Dieterici, Makrokosmus, S. 30 „eine ewige Offenbarung"; denn da Gott die Güte ist, so „musste er ewig seine Vollkommenheit und Seligkeit mittheilen". Da er ferner die Allmacht ist, so musste er auch ewig schaffen und ward eine lange Reihe von schon vergangenen Welten angenommen. — Dieterici das. S. 168 sagt ferner von der Lehre der lauteren Brüder: Nach dieser Anschauung von dem Bestehen aller Dinge aus Gott und in Gott, gleich der Entwickelung aller Zahlen aus der Eins und zur Eins, ist es erklärlich, dass öfters darauf hingewiesen wird, die Weltschöpfung sei nicht etwa mit dem Werke eines Baumeisters oder eines Schreibers zu vergleichen, da das Haus oder das Buch unabhängig von dem Urheber bestände, wenn es erst vollendet sei; vielmehr seien die Dinge mit den Worten des Redenden zu vergleichen (IE: כהגה היוצא מפי אדם!); dieselben beständen, so lange jener spreche; höre derselbe aber zu sprechen auf und schweige er, so sei es auch mit der Rede zu Ende. — S. 169: Wir hätten somit hier eine Grundanschauung, welche pantheistisch genannt werden kann. Gott lässt immerfort die Welt werden. Die Emanation aber ist und bleibt eine materialistisch-pantheistische Vorstellung . . . . hindert aber nicht, sich dennoch Gott als ein selbstbewusstes Wesen zu denken". Vgl. auch Maimonides Mischn. torah, Buch I (ספר המדע) I, 1 und schon früher Joseph Ibn Zaddik Mikrok. S. 37, Z. 18—20.

---

[1]) Wie Ibn Gebirol's *Lebensquelle* V, 70 nach Munk S. 144, A. 2 den Gottesthron auffasst. Vgl. m. Reime u. Gedichte, S. 67, Z. 215.

h) Im Excurs zum gangb. Comm. zu 2. Mose 33, 23 erklärt IE die Stelle das. וראית את אחורי ופני לא יראו so, dass der Mensch bei Lebzeiten die Werke Gottes und was durch seine Kraft besteht, erkennen könne, nicht aber Gott selbst, die Quelle aller Kraft und aller Güte. Es ist die von Ibn Gebirol *L* II, 14. 26 vorgetragene neuplatonische Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes und von den intelligiblen Substanzen als dem höchsten Ziele alles menschlichen Denkens.

i) Die dunkle Lehre vom göttlichen Willen bei Ibn Gebirol (vgl. oben) ist vielleicht in der mir nicht verständlichen Stelle im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, ed. Friedl. S. 40, Z. 12 wieder zu erkennen, welche lautet: כי העת תנועת הגלגל היא ואם אין גלגל אין עת ואם כן אין לחקור למה נברא היום קריב מחמשת אלפים שנה ולא טרם זה המספר כי אין „טרם" קודם שיברא העולם בחפץ ולא יהיה החפץ קדמון והוא מקרה איננו נשוא בעצם Jedenfalls hat die Stelle zu בקש קהלת למצוא דברי חפץ Koh. 12, 10, wo es heisst והענין מה היא החכמה העליונה, עד שמצא . חפץ יש בזה שנברא כך ולמה כך mit der Ibn Gebirol'schen Lehre vom göttl. Willen nichts zu schaffen, wie Sen. Sachs התחיה I, S. 8 und Munk, Mélanges, S. 266, A. 5 irrthümlich angenommen haben, da חפץ hier offenbar „Zweck" oder „Absicht" bedeutet und die Rede ist von teleologischer Forschung. Auch in der allegorischen Deutung des Paradieses im gangb. Comm. zu 1. Mose 3, 24 ist in den Worten כי מאור השכל יצא החפץ nicht mit Sen. Sachs der göttl Wille unter חפץ zu verstehen, sondern חפץ heisst hier die mit willkürlicher Bewegung ausgestattete animalische Seele oder die Lebenskraft, das Affektvermögen der menschlichen Seele (s. weiter unten).

k) Gemeinsam sind Ibn Gebirol und Abr. IE der Glaube an Astrologie, da IE zu Dan. 11, 30 eine astrolog. Bestimmung der Messiaszeit aus der Conjunction des Jupiter und Saturn mittheilt. Vgl. ob. unter Ibn Gebirol.

l) Auch die Neigung zu allegorischer Auslegung theilt IE mit Ibn Gebirol, wie er selbst im frgm. Comm. zu 1. Mose 3, 21, S. 40 ed. Friedländer, hervorhebt. Vgl. auch die allegorische Deutung zu Jakobs Traum von Ibn Gebirol im Comm. zu 1. Mose 28, 12. Ibn Esra selbst deutet die Leiter symbolisch

m) Als Mathematiker von Fach schloss sich mit selbständiger Weiterführung Abraham Ibn Esra der Zahlensymbolik der Neupythagoreer mit lebhaftem Eifer an, wie ja schon Philo und das Jezirahbuch und Ibn Gebirol dieselbe

in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt hatte (vgl. ob. unt. S. Jezirah u. unt. Gebirol), ohne die Tiefe und Sachlichkeit Ibn Esra's zu besitzen. Hieran schloss er auf Anregung des von ihm geschätzten und öfters benutzten Jezirah-Buches (vgl. oben daselbst) eine symbolische Deutung gewisser Buchstaben, insbesond. bei der Deutung des Gottesnamens, wie später gezeigt werden soll. Allegorie und Symbolik führt IE auch öfters aus den Commentaren der Karäer Jefet und R. Jeschuah an, z. B. ארוך zu 2. Mos. 3, 3; 4, 6. Er selbst erkl. בכור und מעשר aus der Symbolik von 1 u. 10.

n) Die Neigung zu rationalistischer Umdeutung, wie IE sie uns von Saadia und Ibn Gebirol in beiden Comm. zu 1. Mos. 3, 1 und im Comm. zu 4. Mos. 22, 26 mittheilt, hat IE grösstentheils nicht getheilt; er sucht eine andere, dem Schriftworte sich enger anschliessende Vermittlung. Näheres weiter unten.

9) Bachja b. Joseph kennt und benutzt IE, wie dessen Anführung zu 5. Mos 32, 39 in Bezug auf eine Stelle in der „Lehre von den Herzenspflichten" IV, 4, S. 234 ed. Jellinek, zeigt.[1]). Die in Jes. mor. VI, S. 26 a, Z. 1 ed. Stern, gemeinte Stelle des dort genannten Bachja finde ich nicht.

(Fortsetzung folgt.)

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

Allgemeines und Einleitendes.

Es ist mehr als ein halbes Jahrhundert verflossen, seitdem ich in der ersten Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Dresden (1. Okt. 1844), weil es an Vorträgen mangelte, einen solchen über „die fremdsprachlichen Elemente und ihre Benutzung für die Linguistik", wie es die kurze Zeit erlaubte, zusammenstellte und, durch einige Nachweisungen erweitert, 1846 in Prag erscheinen liess. Wie der Titel hervorhob, sollte zum ersten Mal das fremdsprach-

[1]) In den Ausgaben steht ורבינו בחיי statt ורבינו האיי, wie die Hdschr. u. ed. Neapel richtig haben.

liche Material, welches die hebräische Litteratur gewissermassen im Laufe durch die Länder von den verschiedenen Ufern mit sich fortgerissen, zurückgegeben, also dasselbe als Stoff der Geschichte der verschiedenen Sprachen selbst in Betracht gezogen werden. Die Frage nach der Bedeutung der von den Juden gekannten und mehr oder weniger angewendeten, zum Theil modificirten Sprachen für die Culturgeschichte der Juden selbst wurde dort kaum indirect berührt. Doch war ich naturgemäss auch auf dieses Thema geführt, und die Litteratur der Juden in nichthebräischer Sprache bildete seit 1859 einen besonderen Abschnitt in meiner Vorlesung: „Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur." Nach beiden Richtungen ist von M. Sachs (1852) bis Krauss (1897) eine kleine Litteratur angewachsen, deren Zusammenstellung von dem nächsten Zwecke der nachfolgenden Mittheilungen sich zu weit entfernen würde. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen über die Beiträge zur zweiten Kategorie.

Die Schriften der Juden in nichthebräischer Sprache, ohne Rücksicht auf die Schrift, haben bisher keine übersichtliche Darstellung gefunden. Neubauer's Artikel: „*On non Hebrew languages used by Jews*" in Jewish Quarterly Review (IV, 7 ff.) ist ein Ueberblick aus der Vogelperspective als Einleitung zu einer Recension von H. Fürst's Glossarium Graeco-Hebraicum; die Einschränkung in der zweiten Ueberschrift auf die Umschreibung mit hebräischen Lettern war in der Ausführung nicht streng durchzuführen; in der That sind wir darüber theilweise gar nicht in der Lage, ein sicheres Urtheil abzugeben; hat man doch selbst Ibn Esra's unzweideutiges Zeugniss, dass Saadia Gaon's Bibelerläuterungen in arabischer Sprache und Schrift abgefasst worden, durch eine sinnreiche, aber unnötige Correctur (ובנתיבתם für ובכתיבתם) unserer heutigen Anschauungsweise vom geringen Werthe der Schrift in der Litteratur anzupassen gesucht!

Will man den ganzen grossen Kreis durchwandern, so liegt es nahe, es am chronologischen Faden der jüdischen Geschichte zu thun, die uns bald zu einer eigenthümlichen Erscheinung führt, in der wir den künftigen Character des sprachlichen Lebens der Juden vorgezeichnet finden; ich habe dafür mehrmals den Ausdruck „sprachliches Amphibienleben" gebraucht. Das erste Problem, das uns stutzig macht, ist die Frage: ist das Chaldäische (Jüdischaramäische) für die Juden als eine „fremde" Sprache anzusehen? Die

Antwort darauf sollte eigentlich nur vom ethnologischen oder philologischen Standpunkt aus gegeben werden, aber die theologische Bibelkunde erlaubt sich, ein entscheidendes Wort dreinzuwerfen.

Es giebt aber auch andere Gesichtspunkte für die Betrachtung der in Frage kommenden Sprachen, nämlich der Umfang und die Dauer des Gebrauchs, der Inhalt der in ihnen verfassten oder in dieselben übersetzten Schriften und die Beziehung der letzteren zum religiösen Leben, woraus sich die Wichtigkeit der betreffenden Litteratur ergiebt.

Es wird Niemand hier eine eingehende Erörterung dieses interessanten Gegenstandes erwarten, oder auch nur die ausreichenden Belege für einige vergleichende Bemerkungen.

Wenn wir von dem oben als problematisch bezeichneten Chaldäischen absehen, so ergeben sich etwa sechs bis sieben Sprachen in folgender Abstufung nach ihrer Bedeutung: Griechisch, Arabisch, Spanisch - Portugiesisch, Deutsch, Italienisch, Französisch.

Das letzte Glied der Reihe ist schnell erledigt, weil die Verjagung aus Frankreich im J. 1306 der Theilnahme der Juden am Altfranzösischen und Provençalischen ein frühes Ende machte. Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass die modernen jüdischen Staatsbürger ausserhalb der Grenze unserer sprachlichen Betrachtung liegen, wenn auch ihre litterarische Theilnahme an Wissenschaft und Kunst, an politischem und socialem Leben ihres Vaterlandes leider noch immer einen Gegenstand der Controverse bildet und daraus Schlüsse aller Art gezogen werden, deren Berechtigung vom Standpunkt des einfachen Menschenrechts und der Staatsklugheit zu prüfen wäre, also über unser nächstes Ziel hinausgeht; andererseits möge die Einführung der Landessprache in den Cultus der religiösen Controverse überlassen bleiben, welche sich von Geschichte und Wissenschaft nicht allein leiten lässt. Diese Auseinandersetzung gilt auch für die anderen Sprachkreise. Was das Französische betrifft, so schlossen sich die zerstreuten Notizen Jellinek's, die Beiträge Neubauer's (in Böhmer's Romanische Studien II, 1872), die leider unterbrochenen Arbeiten von Ars. Darmestetter (1874, 1878), die Ausgaben von provençalischen Hymnen durch Sabbatier (Nîmes, 1874) und den König Don Pedro von Brasilien (Avignon 1891) an Bibelerklärung (vgl. Neub. in *Rabbins*, p 475, 489) und Cultus, also vorzugsweise an hebräische Texte; sie bezeugen aber theilweise die Bekanntschaft mit

Formen christlicher Poeten[1]). Auch Hagin (Chajjim)'s französiche Uebersetzung der astrologischen Schriften des Abraham Ibn Esra (in Mecheln 1273), deren Hilfe oder Grundlage die lateinischen gedruckten Uebersetzungen verschweigen, knüpfen sich an einen hebräischen Text; meist aus lateinischen Quellen schöpft wahrscheinlich die anonyme altfranzösische Compilation über die Fieber (ms. Berlin n. 233), die Grundlage von Dr. Josef Oesterreicher's Schriftchen (von 32 S.): Beiträge zur Geschichte der jüdisch (?) - französischen Sprache und Literatur im Mittelalter, Czernowitz 1896. Die dort umschriebenen Stücke in Reimen sind im Anhang zum Berliner Catalog (2. Abth. S. 154) in hebr. Schrift mitgetheilt.

Die anderen fünf oder sechs Sprachen sind umfangreich vertreten und bedürfen einer monographischen Behandlung.

Griechisch ist obenan gestellt, weil die griechisch schreibenden Juden einen Einfluss auf die Philosophie und Religion einer weiten Welt ausgeübt haben und der „Alexandrinismus" sowie das Christenthum, ohne die griechischen Schriften von Juden unverständlich, wenn überhaupt vorhanden wäre. Theile des N. T. und eine grosse Anzahl von Apokryphen (zu denen Harnack auch die Didaché der Apostel über die „zwei jüdischen Wege" rechnet) sind von geborenen Juden geschrieben; Bernays hat ihnen den „Phokylides" vindiciert; hingegen hat V. Rose den vermeintlichen Juden, den Arzt Moschion, auf einen Schreibfehler (Judaeorum) zurückgeführt. Das jüdische Griechenthum, welches die klassische Philologie von sich wies[2]), hat die christliche Theologie beinahe der jüdischen Forschung abgenommen; der Hellenismus in Winter und Wünsche's jüdischer Literatur ist allerdings kein Maassstab dafür.

Die arabische Sprache nimmt die zweite Stelle ein, denn es war die Sprache und die Vermittlerin der strengen Wissenschaft, die Vertreterin der Cultur unter den Juden

---

[1]) Ueber den Einfluss christlicher Poesie und die Kenntniss derselben im Allgemeinen liessen sich die Bemerkungen im Verzeichniss der hebr. Handschr. der Berliner K. Bibliothek S. 136 (vgl. H. B. XIV, 36) vielfach vermehren; doch sollen hier Einzelheiten uns nicht weit abführen.

[2]) In Fried. Aug. Wolf's Vorles. über die Eucyklop. d. Alterth., Leipz. 1831, S. 215, liest man: Zu den aufgeklärtesten Nationen des Alterthums gehören u. s. w. auch die Juden, denn sie haben das Griechische im alexandrischen Zeitalter nachgeäfft . . . sie trugen nämlich griechische Weisheit in ihre alten Werke u. s. w., so dass nachher das N. T. entstehen konnte, welches nichts weiter ist, als eine Zusammensetzung von griechischen und jüdischen Ideen.

und durch dieselben indirect auch der europäischen Bildung im Mittelalter und noch einige Zeit nach der Renaissance. Für die Kenntniss der arabischen Litteratur der Juden hat sich an S. Munk eine Reihe von Zeitgenossen und jüngeren Gelehrten angeschlossen, welche uns zu den Quellen führen, aus denen wir nur in getrübten Ableitungen schöpfen konnten. Munk hatte eine jüdisch-arabische Chrestomathie geplant; die Ausführung blieb Hirschfeld (1892) vorbehalten. Im Jahre 1845 hatte ich das Material für eine Bibliotheca Arabico-judaica zusammengestellt, eine Bibliographie der gesammten arabischen Litteratur der Juden mit biographischen Skizzen, nach dem Muster von Wüstenfeld's Geschichte der arabischen Aerzte u. s. w., und ich habe nicht aufgehört, die entsprechende Litteratur nachzutragen. Ob ich es erleben werde, die Redaction zu bewältigen und ein altes Lieblingsproject auszuführen? Der Zweifel soll mich nicht hindern, das Meinige zu thun; als Einleitung dazu erscheint seit einem Jahre in Jew. Quart. Review eine Abhandlung I. über die arabischen Namen der Juden (gegen 600 Schlagwörter) und II. eine allgemeine Besprechung der Umstände, des Inhalts und Characters der Schriften

Die spanische und später die verwandte portugiesische Sprache ist im Mittelalter von Juden zu verschiedenen Zwecken angewendet worden, unter Anderem auf Befehl Alfons' des Weisen zur Uebersetzung (oder Dolmetschung) astronomischer Schriften älterer Araber, woraus eine mangelhafte Litteraturkenntniss den sogenannten „astronomischenCongress" in Toledo geschaffen, der noch in Humboldt's Kosmos spukt, und trotz eines Nichtigkeitsprocesses im J. 1848 noch immer wieder auftaucht. Das Merkwürdige an der iberischen Litteratur der Juden ist ihre Verpflanzung nach Holland und der Türkei, wo sich ein Bastard, das sogen. Spaniolische (oder Ladino, s. diesen Artikel von M. Kayserling in Ersch und Gruber) die Erbschaft angeeignet hat, ja teilweise nicht ohne Geist noch weiter sein Unwesen treibt. — Die spanische Litteratur der Juden ist von De Castro und Amador de los Rios mit wenig Kritik behandelt worden, wie unt. And. Klein in seiner Geschichte des Dramas gezeigt hat. Dagegen besitzen wir jetzt Kayserling's „Biblioteca Española-Portug.-Jud." (zu welcher ich eine kleine Nachlese bereit halte) und Grünbaum's Chrestomathie.

(Fortsetzung folgt.)

R. Josef Aschkenas, der Mischnakritiker von Safet.

Von
Prof. Dr. David Kaufmann.

Im dritten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts in dem durch die Gährung der jungen Kabbala wie von Nebelschwaden qualmenden Safet einem nüchternen Kritiker, einem Masoreten und Texteshüter der Mischna zu begegnen, das müsste, so sollte man ungläubig meinen, ein Bild abgeben, wie der über seine Kreise grübelnde Archimedes unter den stürmenden Soldaten in Syrakus oder der inmitten des zornigsten Aufruhrs der Elemente auf der Höhe des Vesuv dem feuerspeienden Berge gleichsam den Puls fühlende Palmieri. Und doch ist auch dieser schneidende Contrast, der in einer Umgebung von himmelstürmenden Mystikern der Wahrheit und Sicherung seiner Texte hingegebene Philologe, vorhanden und lebendig gewesen. Ja, als hätte es dem in Gegensätzen polarisirenden Geiste des jüdischen Volkes gefallen, diesen Contrast aufs Schärfste in die Erscheinung treten zu lassen, sehen wir gleichsam als Gegenbild zu R. Josef Karo in derselben Zeit und an derselben Stätte, wo die Mischna sich für ihn in ein Daimonion, in den Verkünder verwandelt, von dem seine geheimsten Eingebungen stammen, R. Josef Aschkenas wahrheitsuchenden Geistes die Herstellung des wirklichen Wortlautes der Mischna unter Versenkung in den Text der Talmude und Abhörung aller handschriftlichen Zeugen zu seiner Lebensaufgabe erheben.

Der Zeitgenosse und Mitbürger der Kabbalistenhecke von Safet hat aber nicht etwa in Gegensatz und Feindschaft zu ihren Mitgliedern gelebt, sondern in Freundschaft zu ihren Führern gestanden. Als der aus Lundenburg in Mähren nach Safet eingewanderte Schlimel b. Chajjim Meinsterl Dresdnitz[1]) 1602 dahin gelangte, war noch die Erinnerung daran lebendig, dass kein Geringerer als R. Isak Lurja, der „Löwe“ von Safet, selber R. Josef Aschkenas in seinem Hause hatte aufzusuchen pflegen, um mit ihm den Text der Mischna aus-

[1]) Aus Dresdnitz, d. i. Strassnitz in Mähren, ist bei Graetz IX[3]. 570 Prossnitz geworden.

wendig zu wiederholen[1]). So hatte der Schüler R Bezalel Aschkenasi's, selbst nachdem er bereits der angebetete Mittelpunkt einer den allwissenden Schöpfer der neuen Geheimlehre in ihm erblickenden Jüngerschaar geworden war, denn doch noch Wahrheitssinn und Wissensdurst genug übrig behalten, um die Pflege seines Mischnastudiums an der Hand des berufensten auch von ihm anerkannten Meisters fortzusetzen. Man hatte sich eben von den wahren Quellen der Ueberlieferung, von Mischna und Talmud, noch nicht so weit entfernt, die Männer, welche die Bahnbrecher der neuen Wissenschaft werden sollten, waren sich ihres Zusammenhanges mit diesen ewigen Wurzeln der Tradition noch zu sehr bewusst, als dass ein Gegensatz zwischen R. Isak Lurja und R. Josef Aschkenas nothwendig hätte erfolgen müssen. Was die rückwärtsgewandte Betrachtung heute als Widerspruch empfindet, ist einst ein friedliches Nebeneinander gewesen. R. Isak Lurja war der Hausfreund des R. Josef Aschkenas, obzwar wir Nichts davon vernehmen, dass dieser sich ihm als Jünger angeschlossen habe, wozu er sicherlich auch bereits zu alt gewesen sein wird.

So wenig auch in Folge des Alles erdrückenden Interesses der Zeit für die Erscheinung Lurja's an Aufmerksamkeit für so nüchterne und wissenschaftliche Geister wie Aschkenasi übrig war, so haben wir doch wenigstens so viel über ihn erfahren, um das Nothwendigste von seinem Lebensgange festzustellen. Als Simson Bak im Jahre 1582 aus Safet seine Briefe nach der Heimath schrieb, war der „göttliche Tanna", für den man ob seiner Beherrschung der Mischna den Ehrennamen der alten Mischnalehrer hatte aufleben lassen, schon verstorben, aber noch unter der Bezeichnung des R. Josef aus Verona in lebensvollem Angedenken[2]). Er war also wie so viele seiner Landesgenossen vor und nach ihm, wie R. Obadja von Bertinoro, wie der

---

[1]) Hinter Josef del Medigo's מצרף לחכמה (Basel 1629) f. 44 b: וכן אירע מעשה שליל שבת אחה נכנס ר"י בביתו של מהר"ר יוסף אשכנזי תחן של ר' אהרן לנד רב מפוזנא ז"ל והיו חחרים חמשניו' בעל פה כי כן היה מנהגו תמיד פעם א' אירע שבאמצע הליסוד התחיל הנר לפעפע כדרך הנר שנפל למים ועשה כך כמו רביע שעה לאחר שסיימו הליסוד ורצה לילך לביתו קרא האר"י ז"ל למהר"ר אבינדור בנו של הר"ר יוסף לחזון וא"ל אחיך הקטן איך שלומו א"ל ולמה שואל האדון הוא ישן במטה א"ל בעוונות [leider! =] שהנר סיפר לי שימות בשבוע זה וכן היה. In meiner Handschrift: מעשה נסים של מ"ו האר"י זלה"ה lautet die Erzählung ebenso, nur ist statt רביע zu lesen רביעיה und הנה הוא ישן במטה. In den שבחי האר"י ed. Lemberg 1858 [p. 13] ist fälschlich ר' אחרן לנד"ר gedruckt.

[2]) ההנא האלהי כמהר"ר יוסף מווירונה s. meine Ausgabe dieser Briefe in A. M. Luncz, Jerusalem II, 144 n. 1. Vgl. cod. Oxford 2240[10].

Vater R. Chajjim und R. Mose Vital Calabrese's, wie R. Mose Basula, um nur Einige zu nennen, aus Italien im heiligen Lande eingewandert Schlimel aus Lundenburg hat uns noch andere Nachrichten aus seinem Leben erhalten. R. Josef soll, wie er uns überliefert, der Schwiegersohn des Posener „Landrabbiners" R. Ahron gewesen sein. Vielleicht haben wir in diesem den Mann zu erkennen, der in seinem Seelengedächtniss zu Posen unter dem Namen des Gaons und Rabbiners von „Posen und der Provinz" R. Ahron Benjamin b. R. Chajjim erwähnt wird[1]). Dem Mähren Schlimel verwandelt sich nach der Vorstellung seiner Heimath der Rabbiner einer so angesehenen Gemeinde in den „Landraw". Als einen unverdächtigen Zeugen müssen wir ihn aber um so eher betrachten, als er sowohl von Safet als von Posen her über diese Beziehungen im Klaren sein konnte Nennt er doch neben Löb Raudnitz, dem Schwiegersohne Hirsch Israels, doch wohl in Böhmen, und Chajjim Raschpitz in Mähren, Isak Cohen, den Schwiegersohn Josef Bär's in Posen, als den dritten unter seinen Freunden, an welche Abschriften seiner Briefe geschickt werden sollen[2]).

Simson Bak[3]) hat uns aber auch noch andere Züge erhalten, die uns das Bild des R. Josef Aschkenas, der bei den Chronographen fast zu einem blutlosen Schatten geworden ist, beleben helfen. In dem an die höchsten Massstäbe gewohnten Safet hatte seine heilige Lebensführung so unverwischliche Eindrücke zurückgelassen, dass man von ihm sagen konnte, es sei nach seinem Heimgange nicht Seinesgleichen an Frömmigkeit zurückgeblieben. Die Mischna, die den Gegenstand seiner unablässigen Bemühungen gebildet hatte, wurde wie ein geheiligter Schatz in den Händen seiner Erben gehütet, aber als Quelle segenstiftender Belehrung auch der Benutzung durch Lernbegierige zugänglich gemacht. Es war eine Handschrift, deren Alter bereits im Jahre 1582 auf 880 Jahre geschätzt wurde, die somit aus aus dem Jahre 702 gestammt haben müsste. Heute, wo uns

[1]) ונשמת הגאון ר"מ ואב"ד פוזנא והמדינה מוהר"ר אהרן בנימן במוהר"ר חיים זצ"ל. Es wird daselbst im Eingange der Rabbinerliste auch eines anderen R. Ahron ומהור"ר אהרן בר גרשון, jedoch nicht als Rabbiners von Posen, gedacht.

[2]) A. a. O. f. 48a. Für לרוזנא liest die Ausgabe der שבחי האר"י Lemberg 1858 [p. 34], willkürlich verändernd: לפוזנא. In Del Medigo's Texte heisst es: שיעתיק כ"ת כתב זה וישלחנו לרוזנא ליד חבירי ועמיתי כהר"ר יצחק כ"ץ חתן ר' יוסף בער מק"ק פוזנא.

[3]) Ib. שלא הניח כמותו בישראל בחסידות ועיון התלמוד והירושלמי והיה יודע כל שיתא סדרא משנה בעל פה. ואותן המשניות נכתבו זה תת"ם שנה מנוקדי'.

vocalisirte und mit Accenten versehene Fragmente der Mischna aus der Genisa von Kairo mit allen Kennzeichen so hohen Alters vorliegen, werden wir die Nachricht Simson Baks, der aus diesem Exemplare Mischnadrucke collationiren wollte, nicht für unglaublich halten

Die Arbeit, der R. Josef Aschkenas sein Leben gewidmet hat, ist aber auch früh erkannt und gewürdigt worden. Durch seinen Schüler R. Teblin aus Jerusalem ist sein Name zu den Ohren seines grossen Nachfolgers, des berühmtesten Mischnakritikers aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, R. Jomtob Lipmann Heller gedrungen, der einer seiner Erklärungen eine Stelle in seinem Commentar zur Mischna Pea I, 3 eingeräumt hat[1]). Aber den ganzen Schatz oder das Wesentlichste seiner Ermittelungen in die eigene Arbeit hinüberzunehmen, ist R. Salomo Adeni[2]), dem aus San'a im Jemen nach Hebron eingewanderten Schüler R. Chajjim Vital Calabrese's vorbehalten gewesen, der in einem die ganze Mischna umfassenden textkritischen Werke die wichtigsten Ergebnisse der ein Leben hindurch abgewogenen und durchgeprüften Emendationen des R. Josef Aschkenas zur Darstellung brachte. Von diesem 1622 unternommenen Buche muss Manasse b. Israel sofort Kenntniss erhalten haben, da seine 1631—2 erschienene Mischnaausgabe die kritischen Resultate Adeni's sich bereits zu Nutze macht[3]).

Auf Grund eines Theiles dieses Werkes, dessen unverkürzte Herausgabe eines der dringendsten Erfordernisse zur kritischen Erforschung und Feststellung unseres Mischnatextes bildet, der zu Aboth von N. Koronel S. G. Stern[4]) gelieferten Varianten Adeni's, ist es auch möglich, von der kritischen Thätigkeit des R. Josef Aschkenas uns auch heute noch eine Vorstellung zu machen. Um die gleich einem Masoreten dem Geiste wie dem Leibe seines Textes, dem Wortlaut wie der Vocalisation gleich sehr zugewandte Aufmerksamkeit unseres Kritikers, die Strenge seiner wissenschaftlichen Methode, seine unbarmherzige Scheidung und Streichung aller auf Grund seiner kritischen Ueberzeugung

[1]) ומפי הר"ר מעבלין מירושלים תוב"ב שמעתי בשם רבו מהר"ר יוסף אשבנזי. Es ist wohl derselbe, der auf der Handschrift des Rasiel unterschrieben war, die Isak b. Abraham in Amsterdam 1601 herausgab: זגם התום בו מחור"ר מעבלי מהושבי ארץ צבי ששמו היה הולך מסוף העולם ועד סופו. Vgl. Wolf, Bibl. hebr., I s. v.

[2]) Ch. J. D. Asulai שם הגדולים, ed. Benjacob, I, 170.

[3]) M. Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2267 f. und p. 282 No. 1993.

[4]) S. dessen Vorwort zu בית הבחירה (Wien 1854) und die Auszüge aus Adeni's מלאכת שלמה unter dem Texte.

ihm verdächtig erscheinenden Bestandtheile kennen zu lehren, will ich hier im Anhang an der Hand des durch sein Alterthum wie seine Sorgfalt gleich denkwürdigen Codex der Mischna in meinem Besitze zu zeigen unternehmen, wie weitaus der grösste Theil aller von R. Josef Aschkenas vorgenommenen Emendationen an diesem Zeugen seine volle Bekräftigung erfährt Würde nicht 1575 bereits Laurentius Franguella [1]), der den Juden Mantua's besonders in so traurigem Andenken verbliebene Censor, seinen Namen an den Schluss der Handschrift gestellt haben und selbst die Hand des Correctors ein hohes Alter verrathen, man müsste auf den Gedanken kommen, dass ein Theil der Verbesserungen dieser Handschrift unter dem Einflusse R. Josefs oder der von ihm nach Italien gelangten Emendationen zu Stande gekommen sei.

Auch der 1643 zn Hebron verstorbene R. Abraham Asulai, der Grossvater R. Chajjim Josef Davids, hat in seinem 1619 zu Gaza verfassten grossen Halacha und Kabbala umspannenden Werke des handschriftlichen Nachlasses R. Josefs sich bedienen können [2]).

Man kann als wahrscheinlich annehmen, dass in der alten Handschrift der Mischna, die von R. Josef Aschkenas sich auf seine Nachkommen vererbt hat, Accente die Cantilene bezeichnet haben, die den Vortrag der Mischna durch R. Josef so bemerkenswerth und so berühmt gemacht haben. Denn Nichts ist so sehr im Andenken der Nachwelt von ihm haften geblieben, als dass er den Vortrag der Mischna zu accentuiren, melodisch zu beleben so trefflich verstanden habe [3]).

Von seinen Nachkommen ist keine Kunde auf uns gekommen. Sein Sohn R. Abigdor, dem einst R. Isak Lurja, als während der Mischnalection bei seinem Vater eine Kerze eine Viertelstunde lang mit dem Verlöschen rang, den nahen Tod seines jüngeren Bruders vorhersagte, ist nicht näher bekannt worden. Jedenfalls beweist Schlimel Dresdnitz' Ueber-

---

[1]) Vgl. G. Sacerdote in Revue des études juives Z XXX, 271, 275 ff.; M. Stern, Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, p. 165 f.

[2]) Ch. J. D. Asulai a. a O. I, ל״ט, II כ״ו.

[3]) Sambari (Mediaeval Jewish Chronicles ed. Neubauer I, 151) nennt ihn: יהוסף אשכנזי הנקרא התנא הגדול שהיה שונה תמיד המשניות בניגון. Er folgt in dieser Angabe nur Conforte קורא הדורות, ed. D. Cassel, f. 36 b. Auch noch Asulai a. a. O. I, ל״ט wiederholt diese Angabe.

lieferung, dass Naftali b. Josef Aschkenasi aus Safet, der 1602 von Leo de Modena betrauerte greise Lehrer der Talmudklause Kalonymos Belogrado's in Venedig[1]), in dem sonst so viele Anzeichen uns einen Sohn R. Josefs vermuthen liessen, kein Sohn des Mischnakritikers gewesen sein kann. In der That beweist der sowohl in Naftali's Buche wie in Modena's Nachrufe fehlende Hinweis auf den grossen Meister von Safet, dass R. Josef Aschkenas nicht der Vater des Predigers R. Naftali b. Josef aus Safet gewesen ist.

Der deutsche Ursprung R. Josefs, den sein Geleitname verräth, sein früherer Aufenthalt in Verona, die Verwandtschaft mit dem Rabbiner von Posen lassen es nunmehr auch begreiflich erscheinen, dass der sicher schon vor seiner Auswanderung nach dem gelobten Lande ausserordentliche Mann in der Judenheit Europa's einen Namen hatte, von dem auch die deutsche Judengasse widerhallte. Und so wird denn doch auf ihn das Verslein des jüdisch-deutschen Volksliedes[2]) zu deuten sein, dass auf seinen so tief hinter ihm an Bedeutung zurückstehenden Namensvetter, den Rabbiner von Metz[3]) sich nicht ohne verdächtige Schwierigkeit beziehen liess, da nun erst dem Crösus an Geldesmacht, dem Prager Mardochai Meislein, der Fürst an Geistesvermögen gegenübersteht:

„Ich mucht so wol lernen als Rabbi Josef Aschkenas,
oder möcht also reich sein als Meislen war."

Anhang:

Die Uebereinstimmung der Correcturen des R. Josef Aschkenas zu Aboth mit den Lesarten meiner Mischnahandschrift.

I, 3: אַנְטִיגְנַס.

I, 3: עַל מְנַת שֶׁלֹּא לְקַבֵּל פְּרַס.

---

[1]) Vgl. מדבר יהודה f. 78 ff. Leon de Modena sagt ib. 79 b von ihm: עד שהכל נמנו וגמרו כי לא בא מארצות המזרח זה כמה שנים איש תם וישר ירא אלקים ומעיין גדול וחכם כמהו וכאשר התהלך עמו נשאר קשור באהבתו מענותנותו. Vgl. sein Gedicht vor Naftali's אמרי שפר (Venedig 1601). F. 212 b citirt der Autor seinen Bruder: הר"ר אייז"יק זצ"ל ה"ה. Kalonymos Belogrado's Epitaph s. bei Berliner לחות אבנים p. 70, No. 135. Daselbst ist auch p. 17, No. 14 die Grabschrift des Mäcens R. Naftali's, des Samuel Corcos und in No. 13 die seines Collegen Benzion Zarfati zu lesen. Nach Conforte a. a. O., f. 43 b war R. Naftali ein Levite.

[2]) S. Rosenberg in Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland II, 272.

[3]) Vgl. Kaufmann in Berliner-Hoffmann's Magazin 16, 56 und Revue des études juives XXII, 93 ff.

I, 4: יוֹסֵה בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרֵידָה וְיוֹסֵה בֶּן יוֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁ׳ קִיבְּלוּ מֵהֶם.

I, 4: וְשׁוֹתֶה בְּצָמְאָה.

I, 5: עִם הָאִשָּׁה כשהיא נידה, als Glosse unvocalisirt.

I, 6: וּמַתִּיו.

I, 7: מַתִּיו, הִרְחַק, wonach also ה als zu streichend angesehen wird.

I, 8: יְהוּא בְּעֵינֶיךָ כַּצַּדִּיקִים.

I, 10: וּשְׁנָא.

I, 11: נְגַד שְׁמָא אָבַד שְׁמָא.

I, 17: אומ׳ עוֹמָדוֹת. Das erste Wort und das ו nach dem ע sind als getilgt anzusehen.

I, 17: אֶלָּא שְׁתִיקָה.

I, 18. Der mit שנאמ׳ eröffnende Schluss des Abschnitts ist durch kleinere Schrift als Glosse gekennzeichnet.

II, 2: בַּטֵּילָה לְגָרַר עָוֹן וְכָל הָעֲמֵלִים [verbessert in סוֹפָהּ] סוֹף עִים הַצִּיבּוּר יְהוּא עֲמֵלִים.

II, 2: וְאַתֶּם מַעֲלִים עֲלֵיהֶם שָׂכָר.

II, 4: ר׳ הֶלֵּל; vgl. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers (Cambridge 1877) p. 5 f.

II, 4: שֶׁאֶפְשָׁר לוֹ לְהִישָׁמַע, אי später darübergeschrieben.

II, 7: מַרְכָּה נְכָסִים מַרְכָּה דָּיוֹן מַרְבֶּ׳ שְׁפָחוֹת מַר׳ וּמָה מַרְבֶּ׳ עֲבָדִים מַרְבֶּ׳ גָּזֵל מַרְבֶּ׳ נָשִׁים מַרְבֶּ׳ כְּשָׁפִים מַרְבֶּ׳ תּוֹרָה מַרְבֶּה חַיִּים קָנָה שֵׁם טוֹב.

II, 7: קָנָ׳ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא.

II, 14: הֱוֵוי שָׁקֵד לִלְמֹד מַה שֶּׁתָּשִׁיב לָאֲפִיקוֹרוֹס.

II, 14: פעולתך — שישלם fehlt.

III, 1: וּלְאַיִן.

III, 1: מְלֻחָה סְרוּחָה.

III, 2: חֲנַנְיָה בֶּן תְּרַדְיוֹן.

III, 2: שְׁיוֹשְׁבִים וַעֲסוּקִים בְּדִבְרֵי תּוֹרָה.

III, 2: אין לי — נטל עליו fehlt.

III, 4: ר' חַנַנְיָה בֶּן חֲכִינַי.

III, 5: אִישׁ כְּפַר חַנַנְיָה.

III, 7: ר' יַעֲקֹב או' הַמְהַלֵּךְ.

III, 8: מַעֲלִין עָלָיו כְּאילוּ מְחַתַּיִב בְּנַפְשׁוֹ.

III, 8: הָא אֵינוּ מְחַתַּיִב עַד שֶׁיְּשַׁבֵּב לוֹ.

III, 10: שְׁנַת שֶׁל שַׁחֲרִית } של beidemal durchstrichen.
וְיֵין שֶׁל צָהֳרַיִם }

III, 10: וְיִשִּׁיבַת בְּנֶסְיוֹת.

III, 11: וְהַמְּאַחֲרִים אֶת פְּנֵי חֲבֵירוֹ.

III, 11: שלא כהלכה fehlt.

III, 13: מַעֲשְׂרוֹת סְיָיג לַתּוֹרָה.

III, 14. Beide durch שנאמר eingeführte Schriftstellen fehlen.

III, 14: כְּלִי שֶׁבּוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם beide Male für בלי חמרה.

III, 16: הַכֹּל נָתוּן בַּעֲרָבִים.

III, 17: לְאֵילָן שֶׁנּוֹפוֹ מרובה. Beide durch שנאמר eingeleitete Schriftverse fehlen.

IV, 1: הַלָּמֵד מִכָּל אָדָם.

IV, 5: לשמור fehlt.

IV, 5: וְלֹא קוֹרְדוֹם לאכל מֵהֶן.

IV, 5: הָא כָּל הַנֹּאוֹת מִדִּבְרֵי תּוֹרָה.

IV, 7: וְנָזוֹל.

IV, 10: וְאִם בָּטַלְתָּה מִן הַתּוֹרָה יֵשׁ לִי בְּטֵלִים הַרְבֵּה כְּנֶגְדֶּךָ [ואִם עָמַלְתָּה בַּתּוֹרָה יֵשׁ לִי שָׂכָר הַרְבֵּה לִיתֵּן לָךְ]. Das Eingeklammerte ist am Rande ergänzt. Der Consonantentext zeigt beide Male deutlich: לי.

IV, 12: בן שמוע fehlt.

IV, 12: חָבִיב עָלֶיךָ כְּכָבוֹד חֲבֵירְךָ.

IV, 13: עולה fehlt.

IV, 16: לְפַרְוְזְדוֹר; vgl. Taylor a. a. O. 15.

IV, 19: אפו — פן יראה fehlt.

IV, 21: וּלְהַיְוְעַ שֶׁהוּא הַיּוֹצֵר.

IV, 21: ברוך הוא fehlt.

V, 2: מַכְעִיסִים לְפָנָיו עַד.

V, 6: בערב שבת fehlt.

V, 6: ואלו הן fehlt.

V, 7: בחכמה ובמנין fehlt.

V, 7: שׁאֵל כַּהֲלָכָה וּמֵשִׁיב כְּעִנְיָן.

V, 9: וְעַל הַשְׁמֵט הָאָרֶץ.

V, 12: אַרְבַּע מִידוֹת בַּלְמִידִים.

V, 19: בָּל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ שְׁלוֹשָׁה דְבָרִים תַּלְמִידוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ וּשְׁלֹשָׁה דְבָרִים תַּלְמִידוֹ שֶׁל בִּלְעָם עַיִן טוֹבָה וְנֶפֶשׁ שְׁפָלָה וְרוּחַ נְמוּכָה תַּלְמִידוֹ שֶׁל אַבְרָהָם עַיִן רָעָה וְנֶפֶשׁ רְחָבָה וְרוּחַ גְּבוֹהָה תַּלְמִידוֹ של בלעם מה בין תַּלְמִד(י)ו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ לְתַלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם תַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם יוֹרְדִים לְגֵיהִנֹּם שנ׳ וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ אֲבָל תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ יוֹרְשִׁים לְגַן עֵדֶן שנ׳ לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ וְאוֹצְרוֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא.

V, 22 fehlt vollständig.

Besprechungen.

Jewish Life in the Middle Ages by Israel Abrahams, M. A. London, Macmillan & Co. 1896, 8. XXVII u. 429 SS. u. 2 Indices.

Jüdisches Leben im Mittelalter d. h. das Leben der Juden im Hause, in der Synagoge, in der Gemeinde des Mittelalters, zu schildern, ist trotz der zahlreichen Quellen eine schwere Aufgabe. So reichlich diese Quellen auch anscheinend vorhanden sind, auf die vorliegende Frage geben sie meist nur indirect Antwort. Denn soweit sie Geschichte überliefern, behandeln sie mehr die Geschicke des jüdischen Stammes oder einzelner hervorragender Persönlichkeiten desselben in den einzelnen Ländern. Einen

Blick in das Innenleben der Gesammtheit erschliessen uns nur beiläufige Bemerkungen, welche die Erzähler als bekannt voraussetzen, politische und rituelle Vorschriften, die ausgedehnte Responsenlitteratur, u. a. m. Und doch gewinnt unsere Kenntniss der politischen Geschichte an Tiefe und Gründlichkeit, und — fast möchte man sagen — ihren rechten, eigentlichen Werth erst durch die Kenntniss des Hintergrundes, auf dem jene sich abspielt. Und dieser Hintergrund ist eben das Fühlen und Denken des Einzelnen, der mit tausend Fäden des Herzens und des Gemüths an Haus, an Gemeinde gekettet und gewissermassen ein Product dieser Factoren ist. Die keineswegs leichte Aufgabe, die der gelehrte Herausgeber der Jewish Quarterly Review sich gestellt, ist ihm vortrefflich gelungen. Trotz ausgiebiger Benutzung einzelner Vorarbeiten ist seine Arbeit eine selbständige, das Zeugniss einer geradezu erstaunlichen Belesenheit des Verfassers in dem ganzen weiten Gebiet der jüdischen Litteratur nicht bloss des Mittelalters. Mit Hilfe versprengter Notizen, die nach Tausenden zählen, und der oben erwähnten Vorarbeiten ist es dem Verfasser gelungen, ein lebendiges Bild jüdischen Lebens und Treibens im Mittelalter zu geben, das wohl hie und da noch mannigfach ergänzt werden wird, das aber gleichwohl ein abschliessendes Werk genannt werden kann und seinem Verfasser den Dank der jüdischen Wissenschaft sichert. Mr. A's Buch ist, wie die vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift von mir besprochenen Studies von Schechter, ein glänzendes Zeugniss von der Blüthe jüdischer Studien in England.

Wir folgen in diesem Werke an der Hand des kundigen Führers dem mittelalterlichen Juden in die Synagoge, beobachten, wie dort nicht nur die Stätte gemeinsamer Andacht und Belehrung, sondern auch gewissermassen das grosse Vaterhaus der Gesammtheit war, in welchem alle Freuden und Leiden des Einzelnen: Geburt, Vermählung, Tod, ja selbst geschäftliche Beziehungen, mit lebhafter Theilnahme begleitet werden. Hier wird das Verdienst geehrt, hier das Laster an den Pranger gestellt. Wir beobachten mit lebhaftem Interesse das häusliche Leben mit all seinen kleinen und grossen Sorgen und Freuden an Werktagen und an Feiertagen, den Verkehr mit Glaubensgenossen und den Verkehr mit den Nichtjuden, wobei mit Genugthuung constatirt wird, dass vor der Einführung des Ghettos und der Judenabzeichen weder in Sprache, noch in Sitte, soweit die letztere nicht durch die Religion beeinflusst war, ein wesentlicher Unterschied von der nichtjüdischen Bevölkerung der einzelnen Länder wahrzunehmen ist. Bis zur Einführung des Ghettos und der Judenabzeichen wohlgemerkt. Von da ab beginnt natürlich die unheilvolle, noch heut nicht überwundene Absonderung und Entfremdung mit all ihren Schäden. — Auch der Einfluss der Juden auf die allgemeine Cultur der Völker durch ihre wissenschaftliche und ihre commercielle Thätigkeit wird eingehend behandelt. Das jüdische Gemeindeleben, seine Verwaltung, die Steuern und die Art ihrer Erhebung, ihre Beamten bis herab zum Schulklopfer, werden besprochen. Das Privatleben, das Haus, die Ehe (Mono-, Polygamie), die Stellung der Frau im Hause, in der Gesellschaft, in der Litteratur, Erziehung, Schule, Studien, Spiel und Tanz, Essen bis auf das Schalet (chald = chaud), Hochzeitsbräuche, der Marschallik u. a., kurz, ein lebendiges Bild jüdischen Lebens nicht nur im Mittelalter wird entworfen.

Besonders interessant ist der Anhang zu dem 11. und 12. Cap., enthaltend eine Liste der gewerblichen Beschäftigungen der Juden,

A: in Rom vor dem 4 Jahrhundert (Kaufleute, Maler, Schauspieler, Dichter, Sänger, Fleischer, Schneider, Schmiede, Bettler).

B: in der Levante, Persien, Syrien und dem Osten bis zum 12. Jahrh. (Landbesitzer, Landarbeiter, Müller und alle Arten von Handwerk und kaufmännischem Gewerbe; NB. kein Geldverleiher, verhältnissmässig wenig wissenschaftliche Berufsarten, im ganzen 33 Klassen, zu denen ich der Vervollständigung halber noch den Beruf eines jüdischen Scharfrichters [1]) in Byzanz aus dem Jahre 1070 hinzufügen könnte (cf. Mich. Attaliota ed Im. Bekker, p. 178, 10; allerdings wird dort der Jude ἀμαθής τὰ τοιαῦτα genannt; aber die Stelle beweist, dass man auch für diese Thätigkeit Juden zu verwenden keinen Anstand nahm).

C: in Deutschland, Nord-Frankreich und England: 41 Berufsarten. —

D: in Südfrankreich, Spanien, Italien vor dem Ende des 14. sec.: 53 Berufsarten vom Hofmann und Beamten des päpstlichen Haushalts bis herab zum Gerber, Grobschmied und Löwenbändiger. —

E: in Prag im 17. sec.: 60 Berufsarten.

F: Berufsarten der Theilnehmer an der von Napoleon im Jahre 1806 versammelten Conferenz jüdischer Delegirten.

Eine blosse Durchsicht dieser Liste genügt, um die Grundlosigkeit der Behauptung zu erhärten, dass die Juden körperliche Arbeit mieden; sie beweist vielmehr, dass der Geldhandel, besonders der Juden im Norden Europas, nicht einer besonderen Vorliebe entsprach, sondern ihnen durch die Umstände aufgezwungen wurde, und dass schliesslich andere Berufsarten darüber nicht vernachlässigt worden sind.

Ansprechend sind zumeist die Versuche des Verfassers, Sitten und Bräuche auf ihren Ursprung zurückzuführen, wenn man auch nicht überall mit seinen Ergebnissen einverstanden sein dürfte. — Die Decke über die Striezel am Freitag-Abend aus dem Bedürfniss nach Sauberkeit zu erklären, damit das Brot nicht von dem Kidduschwein begossen werde, ist zum mindesten sehr künstlich. Ich erinnere mich einer sinnigeren, zarteren Begründung, die echt jüdische Empfindsamkeit atmet. Man will das Brot nicht dadurch beschämen, dass über den Wein zuerst der Segen gesprochen wird. — Unter den Ergötzungen am Chanucka konnte auch das Trendel erwähnt werden. Beiläufig ein Wort, das für die rührende Anhänglichkeit der Juden an die Heimat, aus der sie lieblos vertrieben sind, zeugt. Die deutsche Bezeichnung Trendel = Kreisel (angelsächsisch: trendel = Ring, Kreis) ist für dies Spielzeug auch in Polen, Ungarn und Böhmen, soviel ich weiss, im Gebrauch.

Wir widerstehen nur schwer der Versuchung, Einzelheiten weiter hervorzuheben, um den für eine Besprechung bemessenen Raum nicht zu überschreiten. Wir können eine Lektüre des interessanten Buches aufs wärmste empfehlen; niemand, sei er Fachmann oder Laie, wird es ohne innere Befriedigung aus der Hand legen. B. Badt.

[1]) Ich brauche wohl nicht zu bemerken, dass mit der Zulassung zu diesem als „unehrlich“ geltenden Gewerbe eine Auszeichnung des Juden nicht beabsichtigt war.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Der Bann gegen R. Elieser und die veränderte Haltung gegenüber den Schammaiten.

Von
Dr. J. Bassfreund.

Die Vorgänge, die zur Verhängung des Bannes gegen R. Elieser geführt haben, sind noch immer nicht genügend aufgeklärt. Dass es sich damals um mehr als die Frage über den Achnai-Ofen gehandelt, dass diese nur die zufällige Gelegenheit zum Ausbruche eines Conflictes gebildet habe, dessen eigentliches Motiv in dem Schulstreit zwischen Hilletiten und Schammaiten zu suchen sei, hat bereits Frankel (Hodegetik, S. 89) richtig erkannt. Wenn er aber im Uebrigen den Sachverhalt so darstellt, als sei der Bann lange vorher schon geplant gewesen, um nicht sowohl R. Elieser selbst als vielmehr die durch ihn zu neuer Kraft und Bedeutung emporblühende Schule Schammai's damit zu treffen und deren vollständige Auflösung herbeizuführen, weil R. Gamliel und seine Collegen die Einheit der Lehre durch den Fortbestand dieses Lehrhauses bedroht sahen, — so wird man sich mit dieser Auffassung sicherlich nur schwer befreunden können. Ganz abgesehen davon, dass sich in den Quellen keinerlei Anhalt hierfür vorfindet, ist es auch an sich kaum denkbar, dass R. Gamliel einer derartigen Vergewaltigung sich sollte schuldig gemacht haben, und noch weniger, dass sie auch von seinen Collegen, zumal von R. Josua, der, — wie Frankel selbst hervorhebt, — die Freiheit der Lehre hochhielt, sollte gutgeheissen worden sein. Zu dieser Annahme würde auch eine Bemerkung des Jeruschalmi schlecht stimmen, auf die Frankel selbst in einer Note verweist, und die also lautet: „Wusste denn R. Elieser nicht, dass man nach der Majorität sich zu richten habe? Allerdings! Er war nur darüber aufgebracht, dass sie Alles, was er für rein erklärt hatte, vor seinen Augen verbrannten.“ ולית ר"א ידע שאחרי רבים להטות? לא הקפיד אלא על ששרפי טהרותיו בפניו (Moëd katon III, 1). Bei einer Banneserklärung aus Motiven, wie sie Frankel voraussetzt, wäre weder die Frage selbst noch die ertheilte Antwort verständlich. Man brauchte doch wahrlich dann einen Grund für die gerechte Empörung

R. Elieser's weder erst zu suchen, noch ihn soweit herzuholen [1])!

Diese Bemerkung des Jeruschalmi ist aber gerade am besten geeignet, uns auf die rechte Spur zu führen; denn sie lässt uns die eigentliche Ursache des ganzen Conflictes deutlich erkennen. Dieser Conflict ist hiernach daraus entstanden, dass dem R. Elieser Seitens seiner Collegen, und zwar in demonstrativer Weise, verwehrt worden war, seine eigene, abweichende Lehrmeinung praktisch zu befolgen. Sowohl die Aufregung R. Elieser's wie die Demonstration selbst beweisen gleichzeitig, dass es sich hier um ein novum, um eine neue Massregel gehandelt haben müsse, deren Durchführung bei R. Elieser auf heftigen Widerstand stiess.

Was das für eine Massregel gewesen sei, darüber kann man nicht lange in Zweifel sein, wenn man sich erinnert, dass damals gerade in Bezug auf den Schulstreit der Hilleliten und Schammaiten eine Entscheidung von weittragender Bedeutung getroffen worden war, die in den Quellen auf das Eingreifen einer höheren Stimme, eines Bath-Kol, zurückgeführt wird. Eine in beiden Talmuden oft citirte Baraitha berichtet nämlich, ein Bath-Kol habe diesen Streit endgiltig dahin entschieden, dass zwar die Ansichten beider Schulen „Worte des lebendigen Gottes" seien, dass aber für die Praxis die Meinung der Hilleliten in allen Fällen allein massgebend sein solle. חני יצאתה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הם אבל הלכה כבית הלל לעולם (Jeruschalmi, Jebamoth I Ende und Parallelstellen; b. Erubin 13 b.). Jerusch. fügt noch hinzu, dass diese Entscheidung in Jabne, also unter dem Patriarchate R. Gamliel's gefallen sei באיכן יצאת בת קול? ר' ביבי בשם ר' יוחנן אמר ביבנה יצאת בת קול. Diese Entscheidung kann doch offenbar nur den Sinn haben, dass fortan die Lehrmeinung der Schammaiten von der Praxis völlig ausgeschlossen bleiben sollte. Gleichwohl nimmt Graetz (Gesch. d. Juden IV[3], S. 31 u. Note 4) an, man habe aus

[1]) Ganz willkürlich und obendrein in sich widerspruchsvoll ist die Darstellung bei Weiss (Zur Gesch. d. jüd. Tradition, 86), die wir hier füglich ganz übergehen dürfen. Unbegründet ist auch die Behauptung von Graetz (Geschichte IV[3] S. 43), dem übrigens auch Brüll (Einleit. in die Mischna 75 ff.) im Allgemeinen sich anschliesst, R. Elieser sei ausschliesslich wegen seines thatsächlichen Widerstandes gegenüber der Majoritätsansicht, „weil er, auf seiner Meinung beharrend, auch praktisch darnach verfahren war", in den Bann gelegt worden. Die Quellen bieten hierfür keinerlei Anhaltspunkt, und noch weniger kann davon die Rede sein, dass dies gar „ausdrücklich in denselben hevorgehoben werde", wie Graetz behauptet.

Schonung[1]) für die Schammaiten gleichzeitig auch wieder erklärt: „Wer da wolle, könne sich ebenso gut nach der Schule Schammai's wie nach derjenigen Hillel's richten", ohne zu bedenken, dass das eine das andere nothwendig ausschliesst. Allerdings scheint eine andere Baraitha in der Fassung, wie sie der Babli bietet, für den ersten Blick die Graetz'sche Ansicht zu unterstützen. Daselbst (Erubin 6 b und Parallelstellen) heisst es nämlich: „In allen Fällen hat die Praxis sich nach den Hilleliten zu richten. Will Jemand nach den Schammaiten oder aber nach den Hilleliten verfahren, so ist ihm beides nicht verwehrt. Wer aber immer nur an die Erleichterungen beider Lehrhäuser sich hält, der ist ein Sünder; wer umgekehrt wieder nur an deren Erschwerungen, auf den passt das Wort der Schrift: „Der Thor aber, er wandelt im Finstern". Vielmehr hat man sich in allen Fällen entweder ganz nach den Hilleliten, oder aber ganz nach den Schammaiten zu richten". לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך אלא אי כב"ש בקוליהן ובחומריהן אי כב"ה בקוליהן ובחומריהן[2]) Allein schon der Talmud bemerkt hierzu, dass zwischen dem Vordersatz, der die Ansicht der Hilleliten als allein giltige Norm hinstellt, und dem Nachsatze, welcher es vollkommen freistellt, sich entweder nach den Schammaiten oder nach den Hilleliten zu richten, ein unlösbarer Widerspruch bestehe הא גופא קשיא אמרת לעולם הלכה כב"ה והדר אמרת הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה. Er erklärt auch diesen Widerspruch ganz richtig daraus, dass die beiden Sätze die Praxis verschiedener Zeiten wiederspiegele, dass der Vordersatz die Entscheidung des Bath-Kol wiedergebe, die im Nachsatz statuirte Freiheit dagegen aus der Zeit vor dem Bath-Kol herrühre לא קשיא כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול. Wie zutreffend diese Erklärung ist, zeigt deutlich der Jeruschalmi, wo diese Baraitha wiederholt, aber stets ohne jenen Vordersatz citirt wird[3]) und zugleich auch überall ausdrücklich bemerkt wird, dass

[1]) Aehnlich auch Dünner in seiner Abhandl. „Einiges über Ursprung etc. des Traktates Edujoth" in Monatsschrift, Jahrg. 1871, S. 72.

[2]) Vgl. auch Tosefta Edujoth II und Parallelstellen, wo jedoch der Satz והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה ganz fehlt; das Folgende lautet hier והרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי ב"ש . . . על זה נאמר הכסיל וגו' ההופך קולי ב"ש וקולי ב"ה רשע אלא או כדברי ב"ש בקוליהן וכחומריהן וכו'. Schon diese Fassung der Baraitha zeigt deutlich, dass sie keineswegs das besagen will, was Graetz aus ihr herauslesen möchte.

[3]) Jebamoth I Ende und Parallelstellen, wo die Baraitha folgende

die in ihr ausgesprochene Licenz, sich entweder nach den Hilleliten oder nach den Schammaiten zu richten, lediglich der Zeit vor dem Bath-Kol angehöre, seit dem Bath-Kol aber „sei die Ansicht der Hilleliten ausschliessliche Norm, und wer derselben zuwiderhandle, verdiene den Tod". הדא דתימר עד שלא יצאת בת קול אבל משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל וכל העובר על דברי ב"ה חייב מיתה.

An der Zuverlässigkeit dieser Notiz ist um so weniger zu zweifeln, als sie auch durch die Mischna selbst ihre Bestätigung findet. Denn einerseits wird Jebamoth I, 4 die grosse gegenseitige Duldung beider Schulen, die auch bei tief in das religiöse Leben einschneidenden Fragen ihre entgegengesetzte Praxis keineswegs beanstandet, rühmend hervorgehoben; andererseits aber ist aus Berachoth I, 3 ersichtlich, dass bereits zur Zeit R. Tarphon's, eines jüngeren Zeitgenossen R. Gamliel's, die Befolgung der Schammaitischen Ansicht nicht nur als unstatthaft sondern sogar als schwere Sünde angesehen wurde. Dort erzählt nämlich R. Tarphon, er habe einmal unterwegs das Schema in der von den Schammaiten vorgeschriebenen Weise gelesen und sei dabei in Gefahr gerathen, von Räubern erschlagen zu werden, worauf ihm dann entgegnet wird: „Du hattest es auch verdient, dein Leben zu gefährden, weil du gegen die Meinung der Hilleliten verstossen" כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, also genau entsprechend dem וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה des Jeruschalmi[2]). In der That bemerkt auch der Jeruschalmi zu dieser Mischna wieder, dass dieser Vorgang aus der Zeit nach dem בת קול herrühre, während es vordem jedem freigestanden hätte, sich ebenso gut nach den Schammaiten, wie nach den Hilleliten zu richten הדא דתימר משיצאת בת קול אבל עד שלא יצאת בת קול כל הרוצה להחמיר . . . .

Es steht demnach fest, die Entscheidung zu Jabne war thatsächlich in dem Sinne gefallen, die Befolgung der Schammaitischen Ansichten fortan nicht mehr zu gestatten.

Die Veranlassung zu dieser Massnahme ist nicht schwer

Fassung hat: כל הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי ב"ש וכחומרי בית הלל על זה נאמר והבגיל בחושך הולך, בקולי אילו ואילו נקרא רשע, אלא או כדברי ב"ש בקוליהון וכחומריהון או כדברי ב"ה וכו'.

[1]) Der Ausdruck לחוב בעצמו ist offenbar nur eine andere Form für להתחייב בנפשו, indem das neuhebräische בעצמו für das biblische בנפשו gesetzt ist.

[2]) Man sieht hieraus, dass dieser Satz bereits alt ist und offenbar schon im jamnensischon Beschlusse mit enthalten war.

zu errathen; man kann sie bereits in der mehrfach erwähnten Baraitha, welche das Verfahren vor dem Bath-Kol darstellt, angedeutet finden. Die gleichartige Behandlung beider Schulen, deren Lehrmeinungen als gleichberechtigt galten, hatte offenbar im Laufe der Zeit zu schweren Missständen, ja zu einer gewissen religiösen Anarchie geführt. Der Mangel an einer festen Norm in Bezug auf die zahlreichen Differenzpunkte dieser Lehrhäuser liess nicht nur im Allgemeinen eine einheitliche Praxis im religiösen Leben gänzlich vermissen, sondern rief auch einerseits eine gewisse Rathlosigkeit, andererseits aber zugleich eine zügellose Willkür in der Behandlung religiöser Fragen hervor, insofern die Gewissenhaften aus lauter Scrupulosität immer die Erschwerungen beider Schulen zu befolgen sich veranlasst sahen, während minder Gewissenhafte und der grosse Haufe stets nur die Erleichterungen beider Lehrhäuser willkürlich sich heraussuchten und zu Nutze machten. Jene Baraitha zeigt uns, dass man bereits vor der Entscheidung zu Jabne diesem offenbar tief eingerissenen Uebelstande dadurch zu steuern bestrebt war, dass man gegen die Einen wie gegen die Andern einen scharfen Tadel aussprach, die allzu Scrupulosen als Thoren, diejenigen aber, die nur an die Erleichterungen sich hielten, als Sünder bezeichnete und nur die Wahl liess, entweder in allen Fällen consequent sich an die Hilleliten oder aber nur an die Schammaiten sich zu halten.

Allein dieses Auskunftsmittel muss doch augenscheinlich wenig gefruchtet haben, da beide Erscheinungen nachweislich unter dem Patriachate R. Gamliel's nach wie vor sich noch immer geltend machten. So wird uns von R. Akiba berichtet (Rosch ha-Schana 14 a), dass er einmal seine Früchte doppelt verzehntet habe, um der Ansicht beider Lehrhäuser gerecht zu werden. מעשה בר' עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט ונהג בו שני עישורין אחד כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל. Andererseits ersehen wir aus Challa IV, 7, dass man sich in Syrien, welches R. Elieser wie Palästina, R. Gamliel aber als Ausland behandelt wissen wollte, Anfangs allgemein nur an die Erleichterungen hielt, die aus jeder der beiden Ansichten sich ergaben, bis endlich die Ansicht R. Gamliel's in allen Fällen zum Brauch erhoben wurde אחזו קולו של רבן גמליאל וקילו של ר' אליעזר חזרו לנהוג כרבן גמליאל בשתי דרכים. Diese nachträgliche Brauchesänderung zu Gunsten der Gamliel'schen Ansicht ist ohne Frage bereits eine Folge der inzwischen in Jabne getroffenen Entscheidung, welche die frühere Willkür

und die daraus erwachsenen Missstände mit einem Schlage beseitigte, indem sie als einheitliche und feste Norm, von der nimmermehr abgewichen werden durfte, die Ansicht der Hilleliten hinstellte.

Dass es sich aber hier, wie es scheint, nur um die eigenen Ansichten R. Gamliel's und R. Elieser's handelt, dürfte zugleich die, auch sonst nicht ohne Beleg dastehende, aber unseres Wissens bisher noch nicht gewürdigte Thatsache bestätigen, dass hervorragende Vertreter beider Schulen nicht selten mit diesen selbst identificirt werden. Wenn freilich bisweilen, was auf der einen Seite als persönliche Meinungsdifferenz zwischen R. Elieser und R Josua, bezw. den „Chachamim" vorgetragen wird, auf der andern Seite als Streitfrage der beiden Schulen bezeichnet wird [1]), so liesse sich dies allenfalls auch erklären aus einer leicht begreiflichen Verwechslung dessen, was diese Männer nur im Namen ihrer Schulen gelehrt haben, mit ihrer eigenen Lehrmeinung. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn da, wo es sich eigens um diese Männer selbst handelt, von der Schule Schammai's, bezw. derjenigen Hillel's die Rede ist. So unterliegt es kaum noch einem Zweifel, dass unter den בית שמאי, welche Teruma V, 4 die vorher von ihnen bekämpfte Ansicht der בית הלל schliesslich acceptiren, kein anderer als R. Elieser zu verstehen ist, welcher, wie weiter ausgeführt wird, in Bezug auf einen Punkt noch immer mit seinen Collegen differirt, welche ihrerseits wieder hier nicht mehr unter der Bezeichnung בית הלל sondern als חכמים erscheinen, לאחר שהודו [sc. בית שמאי] לר' אליעזר אומר תירום ותשרף וחכמים אומרים אבדה במיעוטה[2]).

Noch weit eclatanter zeigt sich an einer andern Stelle die Identificirung R Josua's mit בית הלל. In Oholoth V, 3 f. (vgl. auch Edujoth I, 14) werden mehrere Differenzen zwischen beiden Schulen aufgeführt, die auf einem und demselben Principe beruhen, und wozu wohl auch noch Kelim IX, 2 zu zählen ist. In allen diesen Fällen wird gleichzeitig bemerkt, dass die Hilleliten sich hinterher zur Ansicht der Schammaiten bekannt hätten חזרו בית הלל להורות כדברי ב"ש.

[1]) Vgl. Moëd katon 20a ת"ר קיים בפיית המטה ג' ימים . . . . דברי ר"א והחכמים אומרים . . . . אמר ר' אלעזר בר' שמעון הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה, Arachin 23a המקדיש נכסיו והיתה עליו בתובת אשה ר"א אומר . . . . ר' יהושע אומר . . . . ואמר ר' אלעזר בר' שמעון הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה

[2]) Auch Frankel (a. a. O.) konnte sich dieser Schlussfolgerung nicht ganz verschliessen, wenn er auch in R. Elieser hier nur den Wortführer der Schammaiten erblicken will.

Aus Chagiga 22 b (vgl. Tosefta, Ahiloth V, 11) ersehen wir aber klar, dass unter den בית הלל, die nachträglich zu der Ansicht der Schammaiten sich bekennen, kein anderer als R. Josua zu verstehen ist. Dort wird nämlich erzählt, R. Josua habe die Schammaiten wegen ihrer Ansichten in allen diesen Fällen bitter verspottet, indem er auf die scheinbare Absurdität ihrer Entscheidungen hinwies אמר ר יהושע בישני מדבריכם בית שמאי, אפשר אשה לשה בעריבה אשה ועריבה טמאין שבעה ובצק טהור; לוגין מלא משקין לוגין טמא טומאת שבעה ומשקין טהורין. Darauf habe ihm ein Schüler des Schammaitischen Lehrhauses den eigentlichen Grund für die Entscheidung der Schammaiten näher darzulegen gesucht נטפל לו תלמיד אחד מתלמידי ב"ש אמר לו אומר לך טעמן של בית שמאי. Sofort — heisst es dann — ging R. Josua und warf sich über die Gräber der בית שמאי, indem er ausrief: ich beuge mich in Demuth vor euch, Gebeine der Schammaiten; steht es so um eure dunkelen Sätze, wie erst um euere klaren!" מיד הלך ר יהושע ונשתטח על קברי ב"ש, אמר נעניתי לכם עצמות ב"ש, ומה סתומות שלכם כך, מפורשות על אחת כמה וכמה. Weniger dramatisch, aber desto deutlicher in Bezug auf die nachträgliche Bekehrung R. Josua's zur Ansicht der Schammaiten lautet der Schluss in der Tosefta: חזר ר יהושע להיות שונה כדברי התלמיד, אמר ר' יהושע נמיתי לכם עצמות בית שמאי, also genau entsprechend den Worten der Mischna (חזרו בית הלל להורות כדברי ב"ש[1].

Man geht wohl auch nicht fehl, wenn man andererseits unter den בית שמאי, die er zuerst tadelnd, dann aber demüthig bereuend apostrophirt, seinen bekannten Controversisten R. Elieser vermuthet, der damals offenbar nicht mehr am Leben gewesen.

Später jedoch scheint man die Ansicht R. Elieser's gemeinhin nur dann als Lehre der „Schammaiten" bezeichnet zu haben, wenn zwischen ihm und seinen Controversisten nachträglich eine Uebereinstimmung sich herausgestellt hatte, im Uebrigen jedoch es vorgezogen zu haben, R. Elieser's Namen ausdrücklich zu nennen, um dadurch seine Ansicht als die eines „Einzelnen". d. h. als eine solche, die auf Berücksichtigung keinen Anspruch hat, desto deutlicher zu

[1]) Vielleicht dürfte hierher auch die Stelle in Tosefta, Schebiith IV, 21 zu zählen sein ומעשה בר' עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט ונהג בו כדברי ב"ש וכדברי ב"ה ר' יוסי בר' יהודה אומר כדברי רבן גמליאל וכדברי ר"א. Im Talmud (Rosch ha-Schana 14 b und Parallelstellen) wird diese Bemerkung zwar auf die Controverse zwischen R. Gamliel und R. Elieser, Biccurim II, 6 bezogen; allein die weitere Auseinandersetzung des Talmud zeigt zugleich, wie schwer diese Auffassung sich durchführen lässt.

markiren [1]). Daraus dürfte es sich auch erklären lassen, warum in Terumа V, 4 zuerst von בית שמאי und בית הלל, sodann aber von ר אליעזר und den חכמים die Rede ist, während es sich doch, wie wir oben gesehen, um dieselben Controversisten handelt. R. Elieser hatte eben in Bezug auf das Voraufgehende seinen Gegnern nachträglich zugestimmt, während er in Bezug auf die weitere Frage noch immer mit ihnen differirte. Ebenso liesse sich die oben angeführte Stelle Moed katon 20 a auch dahin erklären, dass R. Eleasar b. Simon die Controverse noch in der älteren Fassung, als solche zwischen ב"ש und ב"ה überkommen hatte, während sie dem Tanna der Baraitha bereits in ihrer späteren Form, als solche zwischen ר' אליעזר und den חכמים vorlag.

Wie dem aber auch sei, so sind wir nunmehr in der Lage, sowohl die Entstehung wie den weiteren Verlauf des Conflictes zwischen R. Elieser und seinen Zeitgenossen klar zu erkennen. Wir wissen jetzt, dass mit der in Jabne zu Gunsten der Hilleliten getroffenen Entscheidung die praktische Befolgung einer andern Ansicht als derjenigen der Hilleliten thatsächlich untersagt war. Diese Massregel sollte nun gelegentlich der Frage über den Achnai-Ofen zum ersten Male zur Anwendung gelangen, und da sich R. Elieser dem nicht fügen wollte, kam es zum Conflict. Dass auch R. Josua, wie Graetz [2]) behauptet, gegen jene Entscheidung Widerspruch erhoben hätte, dafür liegt nicht der geringste Anhalt vor, und schon die Thatsache, dass R. Josua hier gerade an der Spitze der Gegner R. Elieser's erscheint, spricht dagegen. R. Elieser aber stemmte sich mit aller Kraft dagegen, dass es ihm nunmehr verwehrt sein sollte, seiner eigenen, überdies wohl auch noch überkommenen Lehre gemäss zu verfahren. Er thürmte Beweis auf Beweis, setzte Himmel und Erde in Bewegung, rief Gott und die Natur zum Zeugniss auf für die Wahrheit seiner Lehre; Alles vergeblich! Seine Collegen bestanden darauf, dass er dem jamnensischen Beschlusse Folge leiste. Und um ihm klar vor Augen zu führen, wie ernst es ihnen darum zu thun sei, diesem Be-

[1]) Es ist nicht unmöglich, dass hierauf auch die Bemerkung der חכמים in Tosefta Edujoth I, 4 sich beziehe וחכמים אומרים לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אמר טמא וזה אמר טהור זה אמר טמא בדברי ר' אליעזר אמרו לו כדברי ר"א שמעתה. Die ausdrückliche Erwähnung R. Elieser's, welche in Mischna Edujoth (I, 6) fehlt, ist in diesem Zusammenhange um so beachtenswerther, als R. Juda, dessen Vater bekanntlich ein Schüler R. Elieser's war, dieselbe Erscheinung vorher damit erklärt hatte שמא תיצוך להן שעה ויסמכו עליהן.

[2]) a. a. O. S. 31.

schlusse unter allen Umständen Geltung zu verschaffen, gingen sie hin „und verbrannten Alles, was er auf Grund seiner Ansicht für rein erklärt hatte". Das aber schlug dem Fass den Boden aus. R. Elieser's Empörung kannte keine Grenzen. Auf's höchste aufgebracht, scheint er zu heftigen Ausfällen gegen seine Gegner sich haben hinreissen lassen. Die Quellen sprechen sich nicht deutlich hierüber aus. Doch lassen die Hyperbeln, in welchen sie von den Verheerungen seines Alles versengenden Blickes [1]) reden, soviel erkennen, dass er in seinem glühenden Zorne rücksichtslos und ohne Unterschied weite Kreise auf's tiefste verletzte. Offenbar hat er bei seinen Angriffen ebensowenig das Collegium wie den Patriarchen selbst verschont. Jedenfalls scheint R. Elieser durch sein herausforderndes Verhalten das Synhedrium derart gereizt zu haben, dass dieses in seiner Majorität sich veranlasst sah, durch einen formellen Beschluss den Bann über R. Elieser auszusprechen [2]). Dass dies auf Veranlassung R. Gamliel's geschehen sei, ist mindestens sehr zweifelhaft, da nicht einmal sein Name bei dieser Gelegenheit genannt wird. Dagegen scheint er im Verein mit R. Josua die strenge Durchführung der jamnensischen Entscheidung gegenüber R. Elieser, welche die eigentliche Ursache des ganzen Conflictes bildete, besonders betrieben zu haben. Darauf allein ist auch seine Betheuerung zu beziehen, dass er nicht um seiner und seiner Väter Ehre willen so gehandelt, sondern um der Ehre Gottes willen, damit die Uneinigkeit und Spaltung in Israel nicht überhandnehme [3]). Die Banneserklärung aber bildet überhaupt nur eine sehr secundäre und zufällige Erscheinung in diesem Conflicte, und R. Elieser scheint sie auch nach der Darstellung des Babli im ganzen ruhig und gefasst entgegengenommen zu haben [4]).

---

[1]) Baba mezia 59b תנא אף [אף] גדול היה באותו היום שבכל מקום שנתן בו . . . עיניו ר״א נשרף; vgl. auch j. Moëd katon III, 1.

[2]) Daselbst וגמנו עליו וברכוהו.

[3]) Daselbst גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי . . . . אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקות בישראל.

[4]) Daselbst heisst es, nachdem R. Akiba ihm die Nachricht von der Banneserklärung überbracht אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו ונשמט וישב על גבי קרקע . . . זלגו עיניו דמעות; die darauf folgende Baraitha, welche von den Aeusserungen seines Zornes berichtet, gehört nicht mehr hierher, wie aus dem Jerusch. zu ersehen ist. Auch die oben angeführte Bemerkung des Jerusch. über die Ursache seiner Gereiztheit beweist, dass ihn die Banneserklärung weniger aufgeregt hat.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von
Dr. David Rosin s. A.

(Fortzsetzung.)

10) Bei tiefgehenden Unterschieden in allgemeinen Fragen wie in einzelnen Auffassungen ist doch ein starker Einfluss des hochbegabten und originellen Jehudah ha-Levi auf Abr. IE nicht zu verkennen. Die Männer waren nicht, wie die unbegründete Sage berichtet, verschwägert, wohl aber befreundet und eine zeitlang in persönlichem Verkehr gewesen, als ihre Wege, auch räumlich, weit auseinander gingen. Im gangb. Comm. zu 2. Mos. 20, 2lesen wir שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד; und zu Dan. 9, 1 theilt IE einen mündl. Disput mit Jehudah ha-Levi mit, der mit dem Siege IE's endete (s. S. 59 unter k). Das Buch Kusari nennt IE nirgends, da er es nur im arabischen Urtexte gelesen haben kann und seinen Lesern in Italien, Frankreich und England ein ihnen völlig fremdes Buch natürlich nicht anführt. Er scheint es aber vielfach benutzt zu haben, wie die nachfolgenden Beispiele auch schon zeigen.

a) Ein Beispiel ist oben S. 30, unter e, bereits angeführt worden.

b) Zu 1 Mose 1, 26 בצלמנו כדמותנו giebt IE eine Erklärung, welche der Juda ha-Levis im Kus. 4, 3, S. 322[1] Cassel, sehr nahe kommt (s. A. 4 v. Cassel daselbst).

c) 1. Mose 2, 3 ויברך אלהים את יום השביעי erklärt IE zu 1. Mos. 2, 3 u. zu 2. Mos. 20, 8 u לקדשו ויקדשהו על כן ברך ... 2. Mos. 20, 11 durch תוספת טובה וגו' u. resp. תוספת חכמה, wie Kus. III, 5, S. 209. 210[1] Cassel, wonach IE zu verstehen ist, nicht wie die Supercommentatoren rathend und irrig erklären.

d) Auffallend ist die Benutzung des im Kus. II, 14, S. 100[1], Cassel über den Propheten Jonah Bemerkten in Ibn Esra's Einl. zu Kohelet und im frgm. Comm. zu 1. Mos. 4, 14. 16, S. 42. 43 Friedländer.

e) Kus. IV, 15 über den agadischen Ausspruch (Ber. rabba 13, p. 11 c, Amst.) נקרא שם מלא על עולם מלא wird benutzt im gangb. Comm. zu 1. Mose 2, 15 und im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 2 S. 25 Friedländer.

f) Dass Gott als Schöpfer und Herr der Welt, als אלהים, den Heiden und auch dem Pharao ohne Offenbarung bekannt gewesen sei, und nur dessen besondere Beziehung zu Israel unter dem Namen יהוה dem Pharao neu war, wie IE im Excurs

seines kurz. Comm. zu 2. Mose 3, 13, S. 11; in beiden Comm zu 2. Mose 5, 1; im gangb. Comm. zu אצבע אלהים היא 2. Mose 8, 15 und zu אשר עשה אלהים 2. Mose 18, 1 sagt, ist bereits im Kus. IV, 15, S. 336[1] Cassel, zu lesen.

g) Dass יהוה Eigenname sei und deshalb den Artikel nicht annehme, von IE in ס' השם II, 3 b Lippm. u. Exc. zu 2. Mose 3, 15 ausgesprochen, bemerkt schon Kus. IV, 3, S. 311[1] Cassel. Ebenso über die Buchstaben אהו"י als Buchstaben des Gottesnamens wegen ihrer hervorragenden Bedeutung als Vokalbuchstaben handelt IE im Exc. zu 2. Mos. 3, 15 u. Jes. mor. XI nach Kus. IV, 3, S. 312[1] Cassel.

h) Auf früheren persönlichen Verkehr deuten die Worte eines Disputes im frgm. Comm. zu 1. Mos. 2, 6, S. 35, ed. Friedländer, wo אחד מגדולי ספרד ebenso wie יש אומ' im gangb. Comm. zu 1. Mos. 2, 15 kein Anderer als Juda ha-Levi nach Kus. II, 14, S. 99[1] Cassel, ist.

i) Ebenso zu 2. Mose 20, 2 im gangb Comm. die (bereits S. 58 erwähnten) Worte שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, wo IE allerdings zu einem and. Resultate gelangt, als Kus. I, 25. Da die mündliche Frage jedenfalls erfolgt ist, so hatte IE gerade hier am wenigsten einen Anlass auf Kus. zu verweisen.

k) Auch zu Dan. 9, 1 theilt IE einen (wie bereits S. 58 bemerkt) Disput mit Juda Halevi mit.

Die religionsphilosophischen Lehren Abraham Ibn Esra's ordnen wir nun so, dass wir zuerst zusammenstellen, was zur theoretischen Relig.-Philosophie gehört und dann die praktische Religionsphilosophie, umfassend Ethik, religiöses Leben und höchste sittl. Aufgabe, geben.

Die theorethische Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's behandelt die Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Gesetzgebung Israels; die praktische Religionsphilosophie nach einander die allgemeine Ethik, die concrete Ethik, das religiöse Leben und das höchste Ziel der Sittlichkeit und Religion.

A. Theoretische Religionsphilosophie.

I. Theologie (Metaphysik).

Die Theologie oder die Lehre von Gott handelt zuerst von Gott selbst und zwar von Gottes Wesen und seinen

Attributen, sowie von den richtig zu verstehenden Anthropomorphismen in den Quellen unserer Religion; dann von Gottes Verhältniss zur Welt als Schöpfer und Lenker derselben, also zuerst von der Weltschöpfung, dann von der Vorsehung (Providenz) und den Wundern, von denen die heilige Schrift uns berichtet; schliesslich gehören hierher die Erörterungen Abraham Ibn Esra's über die Gottesnamen.

1. Gottes Wesen und Attribute.

Die heilige Schrift bezeichnet Gott als den Einen (5. Mos. 6, 4). Der Begründer des Neuplatonismus, Plotin, fasste die Gottheit entschieden unpersönlich und nannte sie „das Eine". Indem IE Gott als האחד mit hebr. Ausdruck bezeichnet, ist es ihm erspart worden, sich für eine der zwei Auffassungen schon im Worte zu entscheiden, da האחד ebensowohl „den Einen" wie „das Eine" bedeutet. Allein seine wirkliche, dem Neuplatonismus sich zuneignende Ansicht kann nicht zweifelhaft sein, da er zu gleicher Zeit Gott הכל, das Ganze, das All, nennt und hiermit nach neuplatonischer Lehre, wie er es deutlich sagt, Gott als die Kraft bezeichnet, aus welcher das ganze Weltall, das sichtbare (sensible) und unsichtbare (intelligible) sein Dasein gewinnt und unausgesetzt erhält. Ja Abraham Ibn Esra erklärt seine Lehre von der Einheit Gottes so, dass strenggenommen Gott allein das Dasein zukommt, da nur er allein durch sich selbst besteht, während alles Seiende nur durch ihn ist und ohne ihn nicht gedacht werden kann.

Zu 1. Mose 1, 26: והשם הוא האחד, והוא יוצר הכל Gott ist Eins und gestaltet das Weltall aus einer formlosen Materie durch Hinzubringung der mannigfachen Form [Gott ist also Formgeber, und יוצר hängt mit צורה zusammen] So kann man sagen, Gott sei im Grunde genommen selbst das All (הכל, τὸ πᾶν), inwiefern er die Kraft des Daseins Allem giebt und dessen unbedingte Ursache (סבה, כח) ist (dynamischer Pantheismus). Doch erklärt IE, dies nicht näher erläutern zu können, da er die Ewigkeit der Materie ausdrücklich nicht lehren mag und auch den Schein eines realen und heidnischen Pantheismus vermeiden will. — Vgl. zu אשר ברא אלהים לעשות 1. Mos. 2, 3, wo als Objekt von ברא ergänzt wird: בכל המינים (die Stoffe) השרשים שנתן בהם כח „לעשות" רמזתם und „meine Reime und Gedichte des Abr. IE", S. 52, Nr. 26: וברוך השם האחד שהוא הכל ומאתו

הכל; gangb. Comm. zu 2. Mos. 23, 21: וכבר פירשתי . . . כי הוא לבדו . . . כי הוא הכל ומאתו הכל und im kürz. Comm. zu 2. Mos. 23, 20, S. 72, ed. Prag: והשם לבדו הוא בלא אחר, והמלאכים הם בשם, ואינם נוף כלל רק הכבים נופות להם; Sef. haschem VII, S. 176 ed. Lippm. כי הוא היש באמת וכל זולתו הוא יש בעבורו; Jes. mor. X, S. 34b, ed. Stern: וַהַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (דברים ו, ו) שיודע שיי אֶחָד ואין היות להוות רק שידבק בו (ו, ד); Exkurs zum gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15 Anfg, S. 11 b ed. Netter: ובעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו ובו הכל עומד. Jes. mor. XII, Anfg. ברוך השם הנשגב לבדו אלהי עולם שוכן עד ויושב קדם סלה und g. E. dennoch die Connivenz geg. die grobsinnlichen Aeusserungen der Schrift Schiur Komah (S. 43 a, ed. Stern).

Darum schloss sich IE der Ansicht der Neupythagoreer und Anderer (oben unter S. Jezira und unter David Almokammez) an, welche die Zahl Eins als Symbol der Gottheit darstellten; so in Jes. mor. XII, S. 42b, nach cod. 53 der Sem. Bibl.: ועתה שים לבך, כי האחד יסוד כל חשבון והוא איננו חשבון כי הוא עומד בעצמו ואינו צריך לאשר הם אחריו. גם הוא בל חשבון, כי הוא (כלומר כל חשבון) מחובר מהאחדים. Vgl. Sef. ha-Schem III; Sef. ha-Echad I Anfg.; Exkurs zu 2. Mos. 3, 15 im gangb. Comm., S. 12a ed. Netter: ודע כי האחד סוד כל המספר ויסודו וגו'.

Auch die Bedeutung hat die Aussage der Einheit von Gott bei IE, dass Gott nicht, wie alle seine Geschöpfe, aus einer Vereinigung von Stoff und Form besteht, sondern nur Substanz ist (oben S 29 unter a).

Dass der Einseitsgedanke der Annahme von Attributen widerspräche, wie die Mutasila und deren jüdische Vertreter hervorheben, spricht IE nirgends aus. Er erwähnt nur mehr gelegentlich der Eigenschaften Gottes und zieht nur das Wissen Gottes wegen seines Verhältnisses zur menschl. Willensfreiheit in nähere Betrachtung.

Dass Gott Form und Gestalt nicht habe, da er, weit entfernt, materiell zu sein, vielmehr alle Materie geschaffen hat [sich selbst aber nicht geschaffen haben kann], lehrt IE im Excurs zum gangbaren Comm. zu 2. Mos 26, 1 על כן השם הנכבד לא יתכן שיהיה לו דמות ותמונה, לא עומדת (bleibende) ולא נעדרת (trennbare). Hiermit ist also die Unkörperlichkeit und absol. Geistigkeit Gottes ausgesprochen.

Von der Ewigkeit Gottes, die hierin schon liegt, sprechen gelegentlich die (oben Zl. 7 ff) angeführten zwei Stellen.

Die bei Ibn Gebirol so stark hervortretende Lehre vom göttlichen Willen ist bei Abraham Ibn Esra nur schwach vertreten (ob. S. 32, i)

Das Wissen Gottes ist vom menschlichen Wissen gänzlich verschieden. Bei Gott ist das wissende Subjekt, das Wissen und der Gegenstand des Wissens ein und dasselbe (Gangb. Comm. zu 2. Mos. 34, 6 כי הוא לבדו יודע ודעה וידוע) oder doch wenigstens der Wissende und das Gewusste identisch, weshalb man denn auch von dem Wissen des Höchsten gesagt hat, dass er der Wissende und das Gewusste zugleich sei[1]) (Kürz. Comm. zu 2 Mos. 33, 12, S. 103 ed. Prag: והיודע מהאחד עם הידוע. על כן אמרו בדעה עליון שהוא יודע וידוע).

Im Zusammenhange hiermit erleidet das Wissen Gottes nach Abr. IE wiederum eine bedeutende Einschränkung. Gott, der das All ist, weiss das Einzelne nur, inwiefern es zum Ganzen gehört, nicht in seiner Eigenschaft als Einzelnes[2]). Darum weiss Gott nur das Allgemeine und unter den Besonderheiten die bleibenden und unvergänglichen Arten, also Ideen und Artbegriffe, und nur indirekt durch diese das Einzelne. Zwar bezeichnet IE (zu 2. Mos. 20, 1 im kürz. Comm., S. 47) diese Lehre, dass Gott das Einzelne nicht wisse, als Annahme der indischen Schule (וזה דרך חכמי ההודו האומרים שהשם לא ידע החלקים); allein er selbst bekennt sich an vielen Stellen seiner Schriften mehr oder weniger andeutend zu derselben Lehre. So im kürz. Comm. zu 2. Mos. 33, 17 יאדעך בשם, S. 104, Z. 14. Wenn er zu הנוטע אזן Ps. 94, 9 sagt: הנה המראה והמשמע מאתו הם ואיך לא ידע הכל, so heisst, wie andere Stellen es unzweifelhaft machen, הכל hier das Ganze, im Gegensatze zum Einzelnen, nicht etwa: Alles, d. h. alle Dinge[3]). Deutlich genug lauten die Worte

---

[1]) Die Anspielung geht ihrer urspr. Quelle nach auf Aristot. Met. XII, 9 zurück. Vgl. meine Ethik des Maimonides S. 75, A. 2 u. Jes. mor I, g. E., wo der ungenannte Gaon wohl Mokammez ist (ob. unter Mokammez).

[2]) Zu 1. Mos. 18, 21 שהכל ידע את החלק על דרך כל ולא על דרך חלק s. S. 58 unter e! Das Einzelne ist eine unendliche Vielheit, Gott der Eine musste also eine unendliche Vielheit in sich aufnehmen. Ferner kann das Unendliche seiner Natur nach nicht gewusst werden. Endlich ist das Einzelne entstanden und vergänglich; das Wissen desselben würde also das Nichtsein dem Wissen, also auch dem Wesen Gottes zuführen. Vgl. Maim. mor. III, 20, wo bereits Gersonides in Milchamot III Ende an Ibn Esra gleichfalss erinnert.

[3]) Gegen Friedländers Auffassung in Essays, S. 23, A. 5.

IE's zu 1. Mos. 18, 21: כי האמת שהכל (Gott) יֵדַע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. וחעד כי זה הפירוש הוא האמת ואם הוא סוד גדול שאמר אברהם האף תספה, auf welche Ansicht Maim. Mor. III, 20, ed. Jessnitz, p. 100b (vgl. Munk, Guide III, 179, n. 3) mit den Worten anspielt: ונטה קצת בעלי העיון לאמר שהידיעה נתלית במין ומתפשטת על שאר אישי המין בענין אחד (in einem gewissen Sinne). Ebenso zu 1. Mos. 22, 1 heisst es: וטעם כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי (22, 12) כמו וְאִם לֹא אֵדָעָה (1. Mos. 18, 21), ועוד אפרש סודו בפסוק יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם (2. Mos. 33, 12) אם יעזרני השם יודע הנסתרות, wobei die im kurz. Comm. zu dieser Stelle, S. 103, gegebene Erklärung in Aussicht gestellt wird, wo IE sagt והנה טעם ידעתיך בשם שמעלת משה דבקה עם הכל, על כן חדש השם על ידו בעולם אותות ומופתים. Also mit Moseh's Seele, die sich zum Range der Weltseele schon bei Lebzeiten augenblicklich erhoben hatte, tritt Gott in Verbindung und Kenntnissbeziehung. Zu Ps. 1, 6 wo כי יודע יי דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד ein Wissen Gottes nur von dem Wege der Gerechten aussagt, bemerkt IE: אין ספק כי השם הנכבד יודע הכללים והפרטים. הכללים הם נפש כל חי לכל הברואים (Weltseele), והפרטים הם כל מין ומין בפני עצמו או אפילו כל בריה ובריה בפני עצמה כי מעשה ידיו כלם, רק דעת הפרט לכל אחד בדרך כלל הן לצדק הן לרשע יֵדָעֶנה so vermuthe ich für אומנות der Ausgg. und (אמונות) ולעולם ידע תמונות הנודעות[1]). ובעבור שתעמודנה נפשות הצדיקים d. Cod. 53 bei Motot) ותהיינה קיימות לעולם על כן ידע אותם, גם ידע כי נפשות הרשעים תאבדנה, הנה הטעם כי דרך הרשעים לאבדון d. h. er weiss, dass die Seelen der Schuldigen in die Irre gehen (Seelenwanderung! s. weiter unten), aber er nimmt nicht Kenntniss von diesen Einzelseelen. Besonders klar wird die angegebene Einschränkung des göttl Wissens begründet zu Ps. 73, 12 mit den Worten: הטעם שהצדיקים יודעים דעת אמת שיש אלוה נשגב מדעת אדם והוא חכם לב שידע הכללים שהם עומדים, והחלקים שהם הפרטים הם משתנים בכל עת, על כן לא יֵדָעֵם השם כי אינם עומדים.

Wie sich nun die Prüfung der Gerechten mit dem angenommenen Wissen Gottes von demselben vertrage, erklärt IE. anderen Auffassungen gegenüber zu 1. Mos. 22, 1 (והאלהים נסה את אברהם) so, dass Gott dem Frommen Gelegenheit zu frommer That und zur Belehrung geben will. — Zu כי מנכה 5. Mos. 13, 4 schliesst sich IE der zu 1. Mos. 22, 1

---

[1]) תמונות הנודעות die Nachbildungen der [in Gottes Wissensbereich fallenden] Ideen und Artbegriffe. Ebenso ist in קצר zu 2. Mos. 33, 12, S. 105 für das unverständliche באמונת מחשבת השם zu lesen בתמונת מחשבת השם.

verworfenen Ansicht Saadia's (Emun. V, 2, S. 59b, Z. 1 ed. Berlin) an, wonach Gott den Frommen prüft, um den andern Menschen seine Frömmigkeit zu zeigen. Zu Ps. 11, 5 ד' צדיק יבחן nimmt IE בחן im Sinne von läutern, strafen, zum Besten des Frommen, im Gegensatz zum Bösewicht, den er hasst und nicht aus Liebe züchtigt (Spr. 3, 12).

Die Attribute der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes besagen Nichts von Gottes Wesen, sondern sind nähere Bestimmungen seines Wirkens, kommen daher erst später ganz gelegentlich bei der sittlichen Weltordnung (S. 73) u. s. w. an die Reihe.

Zu den ausführlich behandelten Eigenschaften Gottes 2. Mos. 34, 6. 7 bemerkt IE nur, dass die Zahl 13 durchaus nicht erweislich sei (s. beide Comm. zu St.).

2. Anthropomorphismen.

Nachdem Saadia im zweiten Abschnitte seines religionsphilosophischen Werkes die Anthropomorphismen eingehend behandelt hatte, lag es für Abraham IE in seiner Eigenschaft als Schrifterklärer noch viel näher die Ausdrücke und Darstellungen der h Schr., welche sich mit der Geistigkeit und Einheit Gottes in anscheinendem Widerspruche befanden, einer wiederholten ausgleichenden Beleuchtung zu unterziehen.

Eine der schönsten Bemerkungen Saadia's eignet sich IE willig an und macht von ihr wiederholten und weiterführenden Gebrauch, zumal da auch sein Freund Jehudah ha-Lewi im Kus. II 4; IV 3 dieselben Gedanken ausgesprochen hatte [1]). Was Saadia in Emun. II 8 (S. 31b Berlin) lehrte, erkennt man bei IE zu 5. Mos. 32, 1 האזינו השמים leicht wieder, wo er sagt: וכבר רמזתי לך על נשמת האדם שהיא אמצעית בין הגבוהים לשפלים והיא תַּדְמֶה הכל על צורת היכלה (ihres Leibes) ואף כי להבין גם הישבת בהיכל (zumal wenn es gilt, eine andere Seele zu verständigen) על כן הגביה השפלים ותשפיל הגבוהים d. h. sie personificiert das Leblose und versinnlicht das rein Geistige. — Der Rückweis in der angeführten Stelle bezieht sich auf den gangb. Comm. zu 1. Mos 1, 26, wo es heisst: ואחר שידענו שהתורה דברה בלשון בני אדם, כי המדבר אדם, גם כן השומע, ולא יוכל לדבר איש בגבוה עליו או בשפל ממנו רק על דרך דמות האדם — וכן אמרו פי הארץ, יד הירדן וראש עפרות תבל — וחלילה חלילה להיות דמות לשם וכן אמר ואל מי תדמיוני ואשוה . . . ;

[1]) Vgl. schon oben S. 28.

ferner zu ופצתה האדמה את פיה 4. Mos. 16, 30 verweist er auf die eben angeführte Stelle: וכבר רמזתי בעבור היות נשמת האדם העליונה יכונה הדבר על הגבוהים ממנה כדרך ארמונה שהוא הגוף וכן על השפלים ממנה, ולטעם להבין השומעים. Besonders ausführlich spricht IE hierüber in dem jüngern gangb. Comm. zu וירד ד' 2. Mos 19, 20: דע כי נשמת האדם עליונה ונכבדה והיא מהעולם האמצעי (so nach d. Eintheilg. zu Dan. 11, 2; sonst anders) והגוף מהעולם השפל. ואין מדבר בעולם השפל רק האדם לבדו, גם שומע הוא אדם, שהמדבר אליו הוה רוצה להבינו מה שיש בלבו, ולא יוכל המשכיל לחדש לשון רק הידוע הנמצא, וכל הלשונות בנויות על מהכונת דמות [ה]אדם שהוא מורכב מהנשמה שאינה גוף ומגוף שהוא מורכב מד' שרשים. והנה כאשר נְדַבֵּר האדם לאדם בדברי אדם בלשון שהוא יודע יבין דבריו, ודמיתם בכתבינתם. ואם רצה לדבר על שפלים מבני אדם יצטרך להגביה מעלתם ולשומם כדמות בני אדם עד שיבין השומע u. s. w. sehr ausführlich und noch mehr an Saadia erinnernd. Man vgl. auch noch den Exkurs zu Dan. 11, 2.

Von diesem fruchtbaren Gedanken einer psychologischen Nothwendigkeit der Anthropomorphismen, als einer bestimmten Art der metaphorischen Ausdrucksweise überhaupt, macht nun IE den ausgiebigsten Gebrauch, wie im gangb. Comm zu וירח יי את ריח הניחח 1. Mos. 8, 21 und zu אצבע אלהים 2 Mos. 31, 18. In solchen Fällen wendet er den talmudischen Ausspruch דברה תורה כלשון בני אדם (Berach. 31 b u. an den and. dort angegebenen Stellen), der im Talmud freilich nur eine rein stilistische Bedeutung und zwar lediglich in Bezug auf Doppelausdrücke, wie ראה הראה, איש איש ינגב ינגב u. s. w. hat, ebenso wie Maimonides sehr oft später that, auf die psycholgisch begründeten Anthropomorphismen öfters an, wie zu ויאמר 1. Mos 1, 3 in beiden Commentaren, welchen Ausdruck er על דרך כלך ומשרתיו erklärt (gegen Saadia, der וירצה = ויאמר nimmt), אריך zu 2. Mos. 4, 8; 10, 2; 32, 14. Ferner zu וינפש 2. Mos. 31, 17, in beiden Commentaren zu וינחם ד' 1. Mos. 6, 6 und im gangb. Comm. zu והשחית הארץ 1. Mos. 6, 11; zu יושב בשמים ישחק Ps. 2, 4; 10, 1. Mitunter stellt er daneben noch eine andere Auffassung zur Auswahl, wie zu ויזכר אלהים 1 Mos. 8, 1 im frgmt. Comm., S. 53, ed. Friedl., wo er eine metaphorische und eine astrologische Erklärung aufstellt.

Andere Wege schlägt er bei Anthropomorphismen ein, wo die angenommene psychol. Erklärung ihm nicht zu genügen scheint.

Bisweilen dienen die als Vermittler bei der Schöpfung der Niederwelt ohnehin angenommenen Engel (s. sogleich

unter 3, Absatz 2) zur Aushilfe, wie zu לראות מה יקרא לו 1. Mos. 2, 19 im frgm. Com, S. 38, ed. Friedl., wo er bemerkt: וטעם לְרְאוֹת על המלאכים, um dem Vorherwissen Gottes nicht widersprechend zu erscheinen; ferner im gangb. Comm. zu והייתם כאלהים 1. Mos. 3, 5, wo er erklärt כמלאכים, u. im frgm. Comm., wo ebenfalls die Erklärung lautet הם המלאכים; in beiden Comm. zu הן האדם היה כאחד ממנו 1. Mos. 3, 22 wird der Ausdruck wie והייתם כאלהים erklärt. Im frgm. Comm. zu ויאמר יי אלהים לא טוב היות האדם לבדו 1. Mos. 2, 18, S. 38 Friedl., stellt er zwei Erklärungen zur Wahl: entweder „אל לבו, ומשה אמר זה" oder „אל המלאכים".

Eine uneigentliche Bedeutung a) als subjektive Annahme findet er in ויביאה אל האדם 1. Mos. 2, 22 in beiden Commentaren, um der Agadah, welche in poetisirender Legende Gott als unmittelbaren Führer kühn darstellt, vom Standpunkte einfacher Erklärung entgegenzutreten [1]). b) Eine ebensolche Bedeutung im zu energischen Ausdrucke setzt er zu ויסגור יי בעדו 1. Mos. 7, 16 voraus, mit den Worten והנה סגר[נח sc.!] הפתח והשם עֲזָרוֹ שלא נפתח בחיבה מקום, כי [אז sc.] מיד היו הכל מתים c) Eine Benennung nach dem sichtbaren oder angenommenen Organ ist שָׂפָה u. לָשׁוֹן für Sprache, „Herz" für Geist, אלהים, eig. Engel, für Gott (Gangb. Comm. zu 1. Mos. 1, 1 und sonst).

Er genehmigt die in agadischen Zusammenhange gefundene Auskunft zu מתהלך בגן לרוח היום 1. Mos. 3, 8 in beiden Comm., indem er diese Thätigkeit auf קוֹל bezieht.

3. Die Schöpfung.

Wir haben oben (S. 30, unter f. g.) bereits den Begriff des Schaffens nach Abr IE als eines Bestimmens und Begrenzens kennen gelernt und haben gesehen, dass er der philonischen u. neuplatonischen Lehre von den unaufhörlichen Schöpferakten Gottes anhängt.

Ueberhaupt aber ist nach IE die in der heil. Schrift erzählte Schöpfung nur von der Welt unter dem Monde zu verstehen, da die himmlischen Wesen, Engel, Sphären und Gestirne ohne Anfang und ohne Ende seien, wie es im Excurs zu Dan. 11, 12 heisst: והנה גופות העולם התיכון לא תחילנה ולא תכליונה וכתוב על זה העולם הללוהו כל (Ps. 148, 2. 3) מלאכיו גם צבאיו גם המשרתים גם שני המאורות ואמר על הכל (V. 5)

[1]) Vgl. noch zu 2. Mos. 4, 8, Anfg.; 20, 3; zu Ijob. 2, 3.

ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור. Vgl. Excurs zum gangb. Comm. zu 2. Mos. 3,15: (sc. וכל זה העולם (העליון של המלאכים כבוד וכלו עומד . . רק מעמדו איננו בעצמו רק בשם הנכבד לברו d. h. obgleich die Engel unvergänglich sind, so sind sie doch von Gott ganz abhängig. Im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1. 1, S. 20, Z. 15. Friedl. bemerkt IE: Die Gotteslehre ist nicht für Philosophen (חכמי לב) allein, sondern für eine Volksgesammtheit gegeben worden, auch nicht für die Zeit der Offenbarung allein, sondern für alle Zeiten. Darum spricht diese Lehre bei der Erzählung von der Schöpfung lediglich über die Niederwelt, die um des Menschen Willen geschaffen worden ist, kein Wort aber über die Engel. — Auch die Himmelskörper müssen unvergänglich sein, da, wie zu Ps. 148, 6 bemerkt wird, sie nicht wie die irdischen Dinge, aus den vier Elementen zusammengesetzt sind, sondern einen einfachen reinen Körper bilden (vgl. das. zu V. 2). So ist auch zu verstehen was IE zu לרוכב בשמי שמי קדם Ps. 68, 34 bemerkt: וטעם קֶדֶם יש לו סוד כנגד בני הדור, d. h. im Gegensatz zu den anders denkenden Zeitgenossen oder zu denen, die die Endlichkeit (דור im Gegensatz zu עולם) lehren.

Geschaffen wurden also nur die sublunarischen Dinge. Denn die Himmelskörper bestanden bereits, als die 1. Mos. 1, 1 berichtete Schöpfung erfolgte (frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 14, S. 28, Z. 16 u. Z. 25 f., ed. Friedl.; vgl. gangb. Comm. zu 1. Mos 1, 14 Schluss). „Es seien Leuchten" (1. Mos. 1, 14) heisse nur, die Himmelskörper sollen sichtbar werden in der Atmosphäre (רקיע), durch welche sie nur bei zunehmender Helligkeit durchschienen, wöhrend sie an sich längst in den Sphären (שמי השמים Ps. 148, 4) waren.

Die in sechs Absätzen vollzogene Schöpfung zeigte nun folgende Stufen und Vorgänge[1]). Am ersten Tage entstand unter dem Monde Licht, war aber nicht stark genug; am zweiten Tage nahm es so weit zu, dass es zur Bildung der Atmosphären führte und das Festland sichtbar wurde[2]); am dritten wuchs das Licht (und die Wärme) so an, dass die Erde eine Kraft von oben (eine natürliche Kraft) empfing, Gewächse hervorzubringen; am vierten Tag nahm es weiter zu, bis Sonne, Mond u. Sterne sichtbar wurden; am fünften Tage so weit, dass das Wasser das Vermögen gewann, von lebendigen Wesen zu wimmeln; am sechsten Tage wuchs

[1]) Frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 14, S. 28 Friedl.
[2]) Näheres hierüber s. S. 68.

das Licht, bis das Festland die Landthiere hervorzubringen fähig ward; am siebenten Tage ward das Licht vollständig, worauf das. 30, 26 anspiele.

Die Entstehung der Atmosphäre am zweiten Tage denkt sich IE folgendermassen (zu 1. Mos 1, 6, S. 26, ed. Friedl.. Z. 27): Zuerst trocknete ein starker Wind (1. Mos. 1, 2) das Wasser von einen Theile der in dasselbe ringsum eingehüllten Erde. Da ward das Licht[1]) von der Erde aus sichtbar (da die Finsterniss des Wassers [1. Mos. 1, 2] wich). Durch das Licht entstand sodann die Atmosphäre, wie[2]) die Wirkung des Sonnenlichtes auch sonst sich zeigt, dass, wenn das Licht (d. h. die Wärme) zur Erde gelangt, es reflektirt wird durch die Dichtigkeit des Erdkörpers und die der Erde benachbarte Luft erwärmt wird (d. h. und durch diese Erwärmung verdünnt emporsteigt und zum Dünnkörper — רקיע — wird, den wir eben Atmosphäre nennen).

Ueber das Licht des ersten Tages ist noch besonders der frgm. Comm. zu וירא אלהים את האור כי טוב 1. Mos. 1, 4, S. 25 Friedl. zu beachten, wo es heisst: ולפי דעתי שנראה האור, שהיה יום, ולא כיום שהשמש זורח אלא כיום המעונן das Licht ist hiernach auch nicht neu geschaffen, sondern es trat von selbst hervor, nachdem ein Theil der Erde von dem vermeintlich verfinsternden Wasser durch die sturmbewegte Luft befreit worden war.

Was nun den Begriff des Schaffens betrifft, wovon oben (S. 30) die Rede war, so hatten Saadia und Abraham bar Chija vor IE eine Schöpfung aus Nichts mit dem Worte ברא 1. Mos. 1, 1 als unzweifelhaft bezeichnet angenommen. IE lehrt, wie schon Philo meistentheils gethan eine Weltbildung, eine Scheidung und zweckmässige Verbindung aus einer ungeordneten Masse, dem Chaos der Materie[3]). So erklärt er in beiden Comm. die Worte אשר ברא אלהים לעשות 1. Mos. 2, 3 so, dass Gott die Arten bestimmte, denen er die Kraft (δύναμις, כח, Naturanlage) verlieh, die Einzelwesen nach ihrem Bilde herzustellen. — Die Einzelwesen sind nämlich vergänglich; mit ihnen befasst sich der göttliche Schöpfungsakt nicht unmittelbar. — Im frgm. Comm. zu 1, 1 wird Jes. 43, 7 erklärt: הכח [Motot: נתינת] שהוא, ולכבודי בראתיו ואח"כ יצרתיו שהוא הצורה ואח"כ עשיתיו שהוא בעצם (Urmaterie)

---

[1]) האור ist mit Friedl. S. 26, A. 6 unzweifelhaft zu ergänzen.
[2]) במעשה השמש ist mit אוצר נחמד II, 213 zu lesen.
[3]) S. Senior Sachs in היונה I, 73—76.

החזקן. Hiernach ist jenes Scheiden und Begrenzen, welches IE in ברא 1. Mos. 1, 1 findet, näher die Ausstattung der Materie mit einem natürlichen Vermögen, die Einführung des Naturgesetzes in die Materie u. die damit verbundene Herstellung der vier Elemente. Dann heisst יצר Arten bilden aus diesen Elementen durch zweckmässig gedachte Verbindung derselben, und עשה heisst Einzelwesen herstellen.

In der That findet der gangb. Comm. zu תדשא הארץ (1. Mos 1, 11), ישרצו המים (1, 20) und תוצא הארץ (1, 24) ausdrücklich in diesen Schöpferworten die Einführung des Naturgesetzes (תולדת). Vgl. auch den frgm. Comm. zu תדשא 1. Mos. 1, 11, S. 28, ed. Friedl., der mit anderen Worten dasselbe besagt.

Uebrigens bemerkt Motot im Vorw. zu cod. 53 der Sem. Bibl.: IE folge in der Schöpfungstheorie dem Ibn Sina. Vgl. Munk, Mélanges, S. 359; Ibn Sina lehrte Ewigkeit der Welt; diese habe zwar eine Ursache (Gott), aber dieselbe falle nicht in die Zeit. Ebenso lehrte Ibn Tofeil, die Welt sei dem Wesen, nicht der Zeit nach, später als der Schöpfer, wie die Bewegung eines Gegenstandes durch die Hand zwar gleichzeitig mit der Hand, aber der Ursache nach später geschieht (Philosophus autodidactus, S. 114). [Doch verwechselt Motot diesen Aristotelischen Standpunkt, der sich eklektisch die Platonische Lehre vom δημιουργός aus relig. Gründen aneignet, mit dem neuplatonischen Standpunkte des IE u der and. Neuplatoniker unter den Offenbarungsgläubigen].

Doch ist Gott über jede unmittelbare Beziehung zu den vergänglichen und sinnlichen Einzeldingen weit erhaben[1]). Darum wird die Schöpfung der sublunarischen Welt, wovon die Schöpfungsgeschichte eben erzählt, durch Engel vollzogen[2]); denn diese Bedeutung hat das Wort אלהים 1. Mos. 1, 1—2, 3, wie der gangb. Comm. zu אלהים 1. Mos. 1, 1 bemerkt ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים נקרא כן, d. h. Gott selbst heisse אלהים, führe also den Namen der Engel, weil die Engel die Boten und Vollbringer seines Willens

[1]) Auch Ibn Sina lehrte, Gott könne immer nur Nothwendiges hervorbringen u. Gottes Vorsehung befasst sich nur mit dem Allgemeinen, nicht mit dem Besondern (Fr. Nitzsch in Pfleiderer u. Schraders Jahrbb. f. prot. Theol., Leipz. 1876, S. 538).

[2]) Vgl. Philo, der den Logos, u. Ibn Gebirol, der den göttl. Willen als אֲמִירָה (λόγος) schaffen lässt.

sind[1]) (ob. S. 66). Auch die Gestirne sind Jes. mor. XII Anfg: הנבראים לכבודו ביד הנכבדים die zu Gottes Ehre durch die Engel geschaffenen. Die vergänglichen irdischen Dinge, welche aus den vier Elementen gebildet sind, hat, wie IE im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 3, S. 25, ed. Friedl. (A. 4 das.) u. zu 1. Mos. 1, 1, S. 11, Z. 3; auch S. 23, Z. 15 andeutet, nicht Gott selbst gestaltet, sondern das haben die Engel vermittelst der ihnen unterstellten Himmelskörper gethan, wie ja auch die Leitung u. Erhaltung, die Beschaffenheit und das Schicksal dieser irdischen Dinge von den Gestirnen und durch dieselben von den Engeln abhängen.

Hieraus erklärt IE (im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1 S. 23, Z. 21 ועתה שים לבך וגו'; im gangb. Comm. zu 1. Mos. 2, 15 ודע כי מהפסוק הראשון עד לעשות וגו' u. zu 1. Mos. 4, 1 כאשר ראה שלא יחיה בגופו וגו', ebenso zu ders. Stelle im frgm. Comm. S. 41; Jes. mor. XII, S. 42a, ed. Stern) den Gebrauch des Gottesnamens in der Darstellung der Schöpfung. Zuerst werde nur אלהים gebraucht, da die entstehenden und vergehenden Einzeldinge der Niederwelt jede unmittelbare Beziehung zu Gott ausschliessen. Dann, als der Mensch mit dem unvergänglichen, in Engelsrang stehenden Geiste geschaffen war, trat der Name יי אלהים im Sinne von יי צבאות, d. h. Hervorbringer der Unvergänglichen (s. unten unter Nr. 6, Abschnitt „Gottesnamen" das Nähere), ein (1. Mos. 2, 4); doch war der Mensch seinem Leibe nach noch immer ein gleichfalls vergängliches Einzelwesen, bis Adam einen Sohn erhielt (1. Mos. 4, 1) und nun auch äusserlich der Art nach ein bleibendes und beständiges Wesen wurde, mit welchem nach dieser Seite hin der eigentliche Gottesname יי"י in Verbindung gedacht werden konnte u. von da an auch in der Darstellung der h. Schrift verbleibe.

Was aber diese schaffenden Engel nach IE's philosophischen Auffassung eigentlich seien, soll später gezeigt werden.

Wie Plato (Tim. 37, 38), Philo (de opif. § 7 Anf) und Saadia (vgl. Guttmann, Saadia 36. 43) verwirft IE die Annahme einer Zeit vor der Schöpfung, da dieselbe von dem Umlaufe der Sphäre bestimmt werde u. vor der Wahrnehmung derselben undenkbar sei (gangb. Einl. zum Pent.-Comm. in „meinen Reimen und Ge-

[1]) Daher heisse אלהי האלהים (5. Mos. 10, 17) dasselbe, was אלהי הצבאות (Hos. 12, 6) besagt, nämlich: Gott der Engel oder Engelschaaren (zu אלהים 1. Mos. 1, 1 u. Jes. mor. VII. S. 29b).

dichten des Abr. IE", S. 37; vgl. auch Einleitung IV das. S. 68).

Im Uebrigen widerräth IE das fruchtlose und irre leitende Grübeln über Nebenumstände bei der Schöpfung. Im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S 22, 23, ed. Friedländer, hält er den gläubigen Standpunkt hierbei für das einzig Richtige, dem die philosopische Spekulation wohl eine erfreuliche Stütze, aber nicht eine sicher leitende Ergänzung gewähren könne. Man frage also nicht, sagt er, wann die Engel oder Dämonen geschaffen worden seien, ob der Himmel zuerst oder die Erde, ob die Dinge aus einem Stoffe [oder aus dem Nichts] geschaffen seien — lauter Fragen, wie die agadische Gnosis sie bekanntlich aufgeworfen oder behandelt hat.

4. Die Vorsehung.

Vorsehung oder Welterhaltung und Weltregierung fällt für IE insofern mit der Niederwelt zusammen, als er ja, wie wir S. 30, g gesehen haben, das Schaffen Gottes als ein beständiges und unaufhörliches sich dachte.

Schon die Stoiker, welche in der nacharistotelischen Zeit die eigentlichen Vertreter des Vorsehungsglaubens waren, lehrten, dass die göttliche Thätigkeit nur auf das Ganze und Grosse sich erstrecke, auf das Einzelne und Kleine aber nur durch Vermittelung des Ganzen. Nicht nur die Neuplatoniker, auch Ibn Sina nahm an, die Vorsehung Gottes befasse sich nur mit dem Allgemeinen, nicht mit dem Besondern. Ibn Esra, der ja auch das Wissen Gottes in dieser Weise durch Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem eingeschränkt hatte (S. 62 f.), nimmt folgerichtig eine unmittelbare Einwirkung der über alles Einzelne und Vergängliche erhabenen Gottheit nur da an, wo er ein unmittelbares Wissen annehmen kann, also in Bezug auf die Engel (die intelligibeln Substanzen Ibn Gebirols) und diejenigen menschlichen Seelen, welche ihre ursprüngliche Engelsstufe ungeachtet ihres sinnlichen Leibes mehr oder weniger wieder erlangt haben, wie Abraham nach seiner Prüfung (zu 1. Mos. 22, 1), Moseh bei seiner Fürbitte für Israel am Choreb (2 Mos. 33, 17)[1]), die Frommen u. Gerechten überhaupt (Ps. 1, 6) und die Gesammtheit Israels auf seiner sittlichen Höhe[2]) (5. Mos. 4, 19 f.).

[1]) Zuweilen führt IE die Sprache eines ganz uneingeschränkten Glaubens an die Vorsehung mit der Wärme tiefster Ueberzeugung. So über die königliche Erziehung Moses zu והתמרה 2. Mos. 2, 3.

[2]) Die Weisheit wird in der Führung Gottes als unergründlich

In der Regel aber vollzieht sich die Weltregierung Gottes unter vermittelnder Einwirkung der überweltlichen intelligibeln Substanzen (Engel) und der Himmelskörper, welche ja selbst der Leitung der Engel unterliegen. In der Einl. zum gangb. Comm. zu 2. Mos. 20, 2, p. 82a Col. 2, ed. Netter heisst es: ומעמיד העולם העליון (עולם המלאכים d. h. בכחו, והעולם האמצעי (עולם הגלגלים d. h. בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון, וזה העולם השפל שאנו בו, מעמדו בכח השם ובכח שני העולמים העליונים.

Die Einwirkung der Himmelskörper ist aber nach IE nicht allein eine physikalische, wie das Alterthum und das Mittelalter sie auch sonst angenommen hat, sondern auch eine astrologische, d. h. die Stellung der Gestirne zu einander bedeutet und bewirkt für die irdischen Geschöpfe Wohlfahrt oder Unheil, Freude oder Trauer, Reichtum oder Armuth, Leben oder Tod u. s. w. Näheres weiter unten.

Jedoch bemerkt IE in einem Excurs zum gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23, p. 149c, ed. Netter: Die Planeten und Fixsterne müssen die Bahn einhalten, die ihnen die Gottheit angewiesen hat, während die irdischen Geschöpfe in ihrem Schicksale durch deren Stellung beeinflusst werden. Man könne also nicht sagen, dass die Gestirne es sind, die wohlthun oder Uebel bereiten, und Anbetung der Gestirne kann demnach keinem Menschen nützen. Was dem Menschen einmal nach der ihn angehenden Constellation bestimmt ist, das trifft ihn unvermeidlich, es sei denn, dass eine der Sterne überlegene Macht ihn behüte, z. B. ihm einen dem drohenden Uebel ausweichenden Schritt eingiebt u. s. w. (s. das. das Uebrige). Zu 2. Mos. 23, 25 f. geg. Ende und am Schlusse heisst es ferner: Die Wirkung der Constellation auf die Natur des einzelnen Menschen wird durch Gottes Walten auf natürlichem Wege beseitigt, ohne dass die Constellation selbst geändert oder ihre Wirkung im Allgemeinen aufgehoben wird. Ihre Einwirkung ist überhaupt nicht als (ein der sittlichen Weltordnung gegenüberstehender) Zweck zu denken Ganz dem Willen Gottes gehorsam sind die Bewegungen der Gestirne um der Gestirne willen da, und die Wirkung ergiebt sich von selbst und beiläufig, wenn ihrem Einflusse eine Empfänglichkeit in der Niederwelt entspricht. Eben diese Empfänglichkeit kann durch frommes Verdienst und Gottes Beistand unschädlich gemacht werden.

---

gläubig vorausgesetzt im läng. Comm. zu וידבר 2. Mos. 14, 1: oder als erkennbar gepriesen zu והיצבו וראו 2. Mos. 14, 13.

Wir können nach IE dreierlei Formen im Walten der Vorsehung unterscheiden.

a) Die natürliche Weltordnung beruht auf dem Einflusse der Gestirne, die ihrerseits einen unabänderlichen Gesetze unterworfen sind und ihre Einwirkung auf die Niederwelt unwillkürlich und beiläufig üben, also auch nicht verhüten oder verhindern können; deshalb können sie vernünftigerweise nicht nach heidnischer Art das Ziel menschlicher Gunstbewerbung oder Anbetung sein, wie wir soeben gesehen haben. In diesem Bereiche herrscht die Natur und natürliche Beschaffenheit. Die Engel (אלהים, auch 2. Mos. 15, 11 אלים) beleben und leiten die Gestirne, welche deshalb בני אלים (Ps. 29, 1; 89, 7) genannt werden[1]).

b) Die sittliche Weltordnung übt Vergeltung durch natürliche Mittel, indem sie über die Ergebnisse der rein natürlichen Entwickelung hinausgeht, ohne diese im Uebrigen aufzuheben. IE verfehlt nicht. Beispiele dieses den Fatalismus seiner Astrologie durchbrechenden Waltens der göttlichen Vorsehung an verschiedenen Stellen seiner Schriften zu gehen. So sagt er zu 1. Mos. 5, 3 Schluss: והזכיר הריגת קין להראות צדקת השם, ואם האריך אפו, העניש בסוף כטעם ונקה לא ינקה (2. Mos. 34, 7) und zwar kamen, wie früher das. bemerkt worden ist, Kain u. seine Nachkommenschaft in der Fluth um בעבור שנמחה שם הבל גם קין במבול; vgl. auch zu V. 23. Schl. Ferner zu 2. Mos. 23, 25 ועבדתם את יי אלהיכם; am Ende des Excurses zu 2. Mos. 33, 23 ואתן לך משל וגו' und zu Ps. 23, 3. Zu 5. Mos. 25, 15 למען יאריכו ימיך spricht IE den Satz aus, dass Rechtsverletzungen die Staaten stürzen.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) So sagt IE zu באלים יי 2. Mos. 15, 11: הם מלאכי מעלה הקדושים ובני אלים הם הכוכבים, übereinstimmend mit dem Comm. zu Ps. 29, 1, wo aus der Stelle בן יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני אלהים (Ijob 38, 7) auf Grund des Parallelismus der Glieder gefolgert wird, dass כוכבים = אלהים, also auch = בני אלים seien. Hierher gehören auch seine Worte zu 2. Mos. 4, 14; והנה אין אֱלֹהִים בכל המקרא רק השם הנכבד או מלאכיו הקדושים (entweder Gott oder Engel; der Zusatz הקדושים will verhüten, dass unter מלאכיו nicht „Boten" verstanden werden) כי על ידם יֵרָאוּ מעשי השם בארץ, או קדושי משה (oder Richter u. Propheten) העושים משפטי אלהים בארץ.

Die italienische Litteratur der Juden.[1])

Von
Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

Die deutsche Sprache der Juden, allerdings nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit, ist ebenfalls weit über die Grenzen des Vaterlandes hinweggetragen und in der Fremde idiomatisch ausgestaltet worden. Das sogen. Judendeutsch oder Jüdisch-Deutsche lässt sich auf einen schwäbischen Ursprung zurückverfolgen, der in Norditalien nicht bloss seine Heimat, sondern auch seine Wiegendrucke, etwas später als das Hebräische, fand. Elia Levita's Buch vom Ritter Bovo de Antuna (Ancona) ist schon 1508 verfasst und wahrscheinlich in Venedig gedruckt. Die slavischen Grenzstädte Prag und Krakau wetteifern mit der genannten italienischen um den fraglichen Ruhm, den ältesten Stiefkindern der alten deutschen Mundart in der Presse eine Wiege bereitet zu haben. Das Judendeutsch wanderte nach Grosspolen, Podolien und nach dem angrenzenden Russland, wo es sich zum heutigen „Iwri-teitsch" entstellt und eine zur Satyre und Parodie hinneigende Humoristik erzeugt hat, die in dem unerschöpflichen volksthümlichen Dick und wenigen Anderen daran erinnert, dass russische Tyrannei, wie Mecklenburger Zopfthum, eine Fritz Reuter'sche Poesie begünstigt. Die berühmte Judenverfolgung des jüngst als Kämpfer für Religionsfreiheit gefeierten Kosakenhauptmanns Chmelnitzki (Chmel) vertrieb 1648 die Juden aus ungefähr 250 polnischen Ortschaften; ein grosser Theil schleppte sich bis nach Amsterdam und schloss sich dort den Deutschen und Holländern an, so dass ihr Jüdisch-Deutsch eine holländische Färbung erhielt, welche in der Amsterdamer Presse, die bald die Venetianer überflügelte, ihren Ausdruck fand[2]). In Amsterdam, wo auch spanische Marannen am Ende des XVI. Jahrh., also ein halbes Jahrh. vor der „Chmel'schen Kalamität" ein Asyl gefunden und ihre Landessprache mitgebracht hatten, spitzte sich wohl der Gegensatz in Sprache, Bildung, Sitte und Ritus zu der Dichotomie: „Sefardi" und „Aschkenasi" zu.

[1]) Zu S. 37 mache ich nachträglich aufmerksam auf die Bemerkungen des Grafen de Puymaigre zu den von A. Danon mitgetheilten jüdisch-spanischen Romanzen über Quellen und Bedeutung derselben (Revue des Études J.. Bd 33. S. 269—82).

[2]) Der berühmte Drucker Salomo Proops stammte aus Posen.

Die neueste russische Judenaustreibung, der wir manche Missgeburt im neuen zionistischen „National“ - Hebraismus verdanken, wozu die Wörterbücher wohl im „3. Exil“ (etwa im „1. Jahr des 3. Tempels“) zu erwarten sind, das russische Exil, das in London und New-York Jargon-Zeitschriften und Jargon-Theater ins Leben ruft, dürfte eine englische Schattirung des polnisch-jüdisch-deutschen Jargons schaffen, auf dessen Studium ich hiermit feierlich verzichte [1]).

Der Ausgangspunkt für die Kenntnis und Beurteilung des „Judendeutsch“ war hauptsächlich ein praktischer, theologischer, polizeilicher; obwohl eine der ersten Schriften darüber, Wagenseils Belehrung (1690), eigentlich eine Sammlung von Schriften ist, und von den beinahe 400 Seiten in 4⁰ nur S. 81—90 den „Bericht, wie das Jüdisch-Teutsche zu lesen“, enthalten, so heisst es doch auf dem Titelblatt: „In einen weitläuftigen (so) fürtrag wird klärlich erwiesen, dass solche Erfahrenheit, denen hohen und niedern Obrigkeiten, wie auch deren Ratgeben (so), und andere Rechtsgelehrten, denen *Theologis*, *Medicis*, Handels-Leuten, und insgemein Jedermann nützlich, auch fast nothwendig sei.“ Innerhalb dieser Empyrie bewegen sich die Anweisungen und Wörterbücher des 18. Jahrhunderts, zum Theil von Callenberg's Missionshause in Halle ausgehend, deren Bibliographie Fr. Chr. Ben. Avé-Lallemant (Das deutsche Gaunerthum III, 1862, S. 211 ff.) unter der kaum verdienten Ueberschrift „die grammatische und lexicographische Litteratur“ ziemlich erschöpfend besprochen hat.[2])

Mit richtiger Berechnung des mächtigen Einflusses einer ebenbürtigen Sprache auf die eigene Bildung und auf die Schätzung von Seiten der Mitbürger hat Mendelssohn's Schule durch eine hochdeutsche Bibelübersetzung zunächst eine Reinigung des Sprachghettos vorgenommen und jener Zwitterphilologie ein Ende gemacht[3]), ausgenommen Itzig

---

[1]) Die Frau des Schochet in Oxford (um 1850) bezeichnete ihren Jargon: We have such a broken language.

[2]) S. 214 fehlen Anschel, Fagius u. Paul Halicz (Hebr. Bibl. XVIII, 214, zu ergänzen Perles, Beitr. S. 118). S. 236 fehlt: Joh. Adam Gottfried, Anweisung zum Jüdisch-Teutschen, Tübingen 1755 (16 S., in der hiesigen k. Bibliothek). — Eine Anleitung enthält Chrstph. Gust. Christian, Das auf Mosen u. die Propheten begründete Christenthum. 4. Berlin 1719 (Wolf. III, p. 892 u. 1898b).

[3]) Das hindert allerdings unsere speculativen Antiquare nicht,

Feitel Stern, der in einem, den Spott provocirenden und erleichternden Jargon gern einen Vertreter des gelben Judenrades sieht. Wenn ich mich recht erinnere, bemerkt Phöbus aus Metz in seiner hebräischen Grammatik den deutschen Glaubensgenossen: „Unsere Brüder, die „Portugiesen", lernen ihre profane Sprache grammatisch, daher auch die heilige". Es wird nachgerade Mode unter unseren Epigonen, auf die ersten Culturkämpfe in Deutschland vornehm herabzusehen und wo möglich ihre Vormänner zu verunglimpfen. Kein Wunder! Was damals an einem unbegrenzten Conservatismus sich zerarbeitete [1]), ist jetzt Eigenthum jedes deutschen Schulkindes geworden. Es bringt auch keinen grossen Ruhm mehr ein, „Jisroell" zu schreiben; auch der orthodoxe Rabbiner hört sich gern „Geistlicher" nennen und trägt Bäffchen, unbekümmert um חוקות הגוים Das Jüdischdeutsche ist bei uns nicht mehr eine praktische, sondern eine historisch-philologische Frage, und schon die ersten Gelehrten, die sich damit beschäftigten, gehen in einem sehr wichtigen Punkte auseinander. Zunz legt Gewicht auf die Archaismen, nach Jost (Art. Judendeutsch in Ersch u Gruber, S. 323) zu viel Gewicht. In der That scheint das Deutsch der Juden im XV. Jahrh., z. B. in den Sittenschriften, wie ס' הגן und ס' המוסר, sich nur durch die Umschreibung in hebräischen Buchstaben und durch hebräische Wörter, die sich wie Fremdwörter abheben, von damaligem Deutsch zu unterscheiden, die Prosa sogar theilweise zum Vortheil. Das Herabsinken zu einem Jargon folgt der gewaltsamen Abschliessung und der allgemeinen Rohheit, einer natürlichen Folge des dreissigjährigen Krieges.

Die jüdisch-deutschen Schriften des XVI., XVII. und des ersten Drittels des XVIII. Jahrh. sind nirgends so reichlich, fast vollständig, vertreten, als in der Oppenheimer'schen Sammlung der Bodleiana, wovon es bekanntlich einen alten handschriftlichen Katalog in mehreren Exemplaren giebt; einen solchen, im Besitze von Zunz, konnte ich im

---

Mendelssohn's Pentateuch u. dergl. unter die beliebte Rubrik: Jüdischdeutsch zu setzen!

[1]) Ich kann nicht umhin, hier eine charakteristisirende Anekdote anzudeuten, welche vielleicht noch niemals durch den Druck bekannt geworden ist. Mendelssohn bewirthete einen Polen mit Kaffee, und da dieser nicht glauben will, dass es „Sahne", nicht „Sohne" heisse: zeigt ihm M. Adelung's Wörterbuch, welches damals als höchste Autorität galt. Der Polak aber antwortete: „Die ganze קהלה sogt Sohne, und ein גוי sogt Sahne; wer(d) ich sogen Sahne!" Se non è vero è ben trovato.

J. 1848 benutzen, und aus der abgesonderten Abtheilung, mit Benutzung anderer Quellen, eine bis 1732 reichende, ziemlich vollständige Bibliographie der Druckwerke nebst Register der Autoren und Uebersetzer im „*Serapeum*“ 1848 und 1849 zusammenstellen (genauere Nachweisung giebt A. Kohut in der Festschrift zu meinem 80. Geburtstag S. XXXII). Natürlich blieb noch Manches zu berichtigen und zu ergänzen übrig[1]), als ich die Bücher selbst in den folgenden Jahren in Oxford musterte, so dass mein *Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl.* manche Berichtigung und Ergänzung darbietet. Darunter hebe ich den Artikel ליר (S. 560—73) hervor, welcher No. 3625—3707 umfasst, womit Wackernagel's Bibliographie deutscher Lieder, mit Weller's Zusätzen im Serapeum und Heyse's Bücherschatz der deutschen Nationallitteratur des XVI. u. XVII. Jahrh. (Berlin, Stargardt 1854, II. Abth., Lieder, ich besitze einen Abdruck auf gross Quart) zu vergleichen sind. Die erwähnten Seiten hatte ich bald nach ihrem Reindruck dem hiesigen Antiquar Stargardt zur Ansicht geliehen, und so gerieten sie auf kurze Zeit in die Hände des Prof. v. der Hagen, der darauf hin, ohne Kenntniss der Sachen selbst, in germanistisch-christlicher Einseitigkeit, am 18. August 1853 in der hiesigen Akademie den ersten Artikel einer Abhandlung „Ueber romantische und Volkslitteratur der Juden in jüdisch-deutscher Sprache“ vortrug, welcher nebst einem Exemplar meines Artikels im Serapeum lange Zeit an der Spitze der Rubrik „Jüdisch-Deutsch“ in den Katalogen des erwähnten Antiquars figurirte. Zu einem zweiten Artikel des Prof. v. d. H. ist es nicht gekommen (Vgl. Serap. 1864, S. 35). Ich knüpfe gleich hieran die Inauguraldissertation von Felix Rosenthal: „Ueber eine Sammlung deutscher Volks- und Gesellschaftslieder“ (Braunschweig 1888, 82 S., auch in L. Geiger's Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden), welche das ms. Curmoly 191 (jetzt Bodl., Neub. 2420) wissenschaftlich analysirt und zu dem Resultate gelangt, dass die darin enthaltenen 54 Lieder, grösstentheils im XVI. Jahrh. verfasst, wahrscheinlich in Worms gesammelt, für die Geschichte der deutschen Nationallitteratur nicht werthlos sind.

Einen neuen Impuls zur Erforschung des Jüdisch-Deutschen gab der Polizeibeamte in Lübeck, Fr. Chr. Ben.

---

[1]) Ich habe auch sämmtliche Nummern des Michael'schen Catalogs notirt, welche Deutsches enthalten, und sonst Einzelnes aus Autopsie.

Avé-Lallemant (1862) durch die Verquickung desselben mit dem deutschen Gaunerthum, dessen Geheimsprache in der That zum Theil auf Jüdisch-Deutsch zurückzuführen ist. Eine ausführliche Beleuchtung dieses ebenfalls einseitigen Buches findet sich in der Hebr. Bibliographie (VII, 128, VIII, 13, 113)[1]). Zugleich lieferte ich im Serapeum (1864, S. 33: 1. Art.; 1866, S. 1: 2. Art. das Maasé-Buch; 1869, S. 129: 3. Art Nachträge) unter der Ueberschrift „Jüdische [lies Jüdisch-deutsche] Litteratur und Jüdisch-Deutsch mit besonderer Rücksicht auf Avé-Lallemant", ein Verzeichniss aller damals bekannten Manuskripte, wozu auch zwei gehören, welche De Rossi für polnisch gehalten hatte (1869, S. 153 u. 155).

Dieses Material ist nicht ausgenutzt in M. Grünbaum's Jüdisch-deutscher Chrestomathie (Leipzig 1882), welche, bei einem Umfange von 587 Seiten, fast nur an hebräische Texte sich anschliessende Uebersetzungen, Glossare u. dergl. berücksichtigt. Dasselbe gilt wesentlich von dem Abschnitt: „Die jüdisch-deutsche Litteratur in Deutschland, Polen und Amerika" von Grünbaum, in Winter und Wünsche's „Die Jüd. Litt." (Bd. III, S. 533—623), wo von vornherein (S. 534) die Bearbeitungen deutscher Sagenkreise, welche die ursprünglichen Titel und Namen beibehalten haben, theilweise auch nur wenig veränderte blosse Umschreibungen sind, aus der jüdischen Litteratur ausgeschieden, dagegen Proben gegeben werden aus der jüd.-deutschen Uebersetzung des אגרת בעלי חיים, welches nur eine hebräische, etwas freie Uebersetzung der 1. Abhandl. der sogen. „Lauteren Brüder" (X. Jahrh im Orient) aus dem Arabischen ist, ebenso aus בן המלך והנזיר „von Abraham ibn Chisdai" (S. 554), ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, dass der hebräische Text nur eine Uebersetzung einer arabischen Bearbeitung eines Lebens Buddha's ist, welche als „Geschichte des Barlaam und Josafat", angeblich von Johannes Damascenus, fast in allen Schriftsprachen die Bekenner der drei Hauptreligionen erbaute — zwei Landsleute Grünbaum's, Prof. Kuhn in München und der Doctorand Weislowitz haben diesem merkwürdigen Buche besondere Ab-

[1]) Dennoch schreibt Leo Wiener (The Judeo-German Element in the German language, in American Journal of Philology, t. XV, 1894, p. 329): „Thieves and Vagabonds, among whom there were many (!) of the Jewish community, gladly seized the opportunity of incorporating words in their gibberish".

handlungen gewidmet —. In der polnisch-jüd.-deutschen Abtheilung finden sich (S. 572 – 76) Proben aus dem, in London 1821 erschienenen, angeblich aus dem griechischen Text übersetzten Neuen Testament, mit der Vorbemerkung: „Ein nicht in die Kategorie der erwähnten Bücher gehöriges, aber zu erwähnendes Buch ist das folgende". Die Proben schliessen mit der Bemerkung, dass die polnische Uebersetzung „dem Zwecke" weit mehr entspreche, als eine hochdeutsche nach Luther. Die Arbeit eines polnischen Ueberläufers zum Zweck des weiteren Abfalls gehört demnach in die jüdische Litteratur, aus welcher die 7 weisen Meister, Eulenspiegel u. s. w. gewiesen sind, weil ihnen das specifisch jüdische Element fehle. Man sieht, dass es hier an einem festen Princip für die Behandlung fehlt. Die Bibel-Uebersetzungen und Bearbeitungen der Chrestomathie sind hier weggeblieben; ein Allerlei der poln. Abtheilung (S. 597 ff. ohne äussere Abgrenzung) wird im Inhaltsverz. S. XI mit „Originalschriften" bezeichnet; die Originalität des Einzelnen dürfte noch theilweise der Prüfung bedürfen. Eine allgemeine Würdigung des älteren Jüdisch-Deutsch vom sprachlichen und culturhistorischen Standpunkt ist noch ein Desideratum.

Seit einigen Jahren beschäftigt sich der Hebraist, Hr. Elieser Schulmann in Kiew, mit einer Schrift über Jüdisch-Deutsch, über deren Anlage ich aus seinen Mittheilungen nur ersehen kann, dass er auch Proben aus gedruckten Büchern geben will. — Während ich diesen Artikel abzusenden im Begriffe bin, theilt mir Hr. A. Mittelmann, jetzt Secretär-Adjunct der Israel. Allianz in Wien, einige Sonderabzüge aus „Die Urquelle", Neue Folge, Bd. 1 (die früheren Jahrgänge sind auf der k. Bibliothek seit längerer Zeit verliehen), dem galizischen Jargon angehörend, mit, indem er bemerkt, dass er seit drei Jahren Stoff für ein wissenschaftliches ausführliches Lexicon aller jüd.-deutsch. Mundarten, zugleich als Ergänzung zu Grimm, Sanders u. And., und für ein Lexicon jüdischer Namen sammle. —

Wir wenden uns nunmehr zu einigen allgemeinen Bemerkungen über das Italienische bei den Juden, ehe wir in eine Bibliographie desselben eintreten.

(Fortsetzung folgt.)

Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland.

Von
Dr. Max Freudenthal.

Zweihundert Jahre sind gerade verflossen, seitdem in Deutschland die erste vollständige Talmudausgabe die Presse verlassen hat. Ein glücklicher Zufall hat es mir in diesem Jubiläumsjahr*) ermöglicht, einige bisher nur sehr mangelhaft bekannte Thatsachen klarzustellen, die für die Vor- und Nachgeschichte dieser Ausgabe von gewissem Interesse sind. In unserer Zeit freilich bedeutet eine Neuauflage des Talmuds kein so tief in die Kulturgeschichte unseres Judentums einschneidendes Ereignis, dass der Historiker es für nötig hielte, sich des Näheren darüber auszulassen. Anders in jenen Zeiten, zweihundert Jahre rückwärts, um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts!

Das Bedürfnis nach einer neuen Talmudausgabe war damals sehr fühlbar geworden[1]). Seitdem Immanuel Benveniste in Amsterdam in den Jahren 1644—1648 seinen Druck veranstaltet hatte, also seit einem halben Jahrhundert, war keine vollständige Talmudausgabe mehr erschienen. In Deutschland war überhaupt noch keine im Druck vollendet worden. Aber nicht nur hier, sondern auch im Osten, in den polnischen und böhmischen Landen, herrschte Mangel an Talmudexemplaren; die Kosakenverfolgungen und ähnliche Kriegsgräuel, sowie die häufigen furchtbaren Brände in den Judengassen hatten gewaltig unter den vorhandenen Beständen aufgeräumt. Es gab grössere Gemeinden, in denen nur mit Mühe ein vollständiger Talmud aufzutreiben war; es gab zahllose Gelehrte, die, durch Krieg, Feuer oder gar durch die Pest für alle Zeiten von Haus und Heim vertrieben, neben anderen kostbaren Schätzen ihre Bücher in der Verwüstung hatten zurücklassen müssen, aus der sie ihr Leben nur mit knapper Not gerettet hatten. Die Versuche, dem Übel abzuhelfen, waren ohne Ergebnis geblieben; die unge-

*) *Die Abhandlung hat bereits im Dezember v. Js. fertig vorgelegen und musste nur darum, weil sie im vorigen Jahrgang nicht mehr ganz hätte zum Abdruck gelangen können, vorläufig zurückgestellt werden. Red.*

[1]) Das folgende nach den Approbationen zur Talmudausgabe Frankfurt an der Oder 1697.

heuren Kosten[1]), wie die voraussichtlichen Censur-[2]) und Privilegschwierigkeiten mussten jeden Unternehmer abschrecken. In Frankfurt am Main, dem alten Sitze jüdischer Gelehrsamkeit und jüdischen Interesses, waren alle zur Verhandlung dieses Gegenstandes einberufenen Versammlungen fruchtlos verlaufen. Die reichen und angesehenen Männer, die an der Spitze der polnischen Judenschaft standen, waren gleichfalls über Klageworte nicht hinausgekommen; ja sogar der sonst so hilfsbereite Samson Wertheimer in Wien hatte seine Beteiligung abgelehnt[3]). Einmal musste aber der Gedanke zur Ausführung kommen, und es war natürlich, dass sich immer wieder die Blicke der Interessenten, darunter nicht in letzter Reihe der Buchdruckereibesitzer, ihm zuwandten.

Zu diesen gehörte auch der Inhaber des jüdischen Buchdrucks in Frankfurt an der Oder, der vielgelehrte Universitätsprofessor D. Johann Christoph Becmann[4]) und der Buchhändler und Buchbinder Michael Gottschalck dortselbst, der letztere anfangs der technische und geschäftliche Beirat Becmanns, dann sein Nachfolger im Druckbesitz. Ihnen trat der Plan einer neuen Talmudausgabe ganz besonders verlockend entgegen. Die Nähe der polnischen Absatzgebiete, die Leichtigkeit des Vertriebs auf den Messen in Frankfurt selbst und im nahen Leipzig und die von ihnen, als solch' angesehenen, christlichen Männern, ohne jede Schwierigkeit zu erlangende Druckerlaubnis: das alles zog fast gewaltsam zur Ausführung dieses Planes hin. Noch dazu hofften sie bestimmt, dass, wenn erst einmal das Werk in Angriff genommen war, auch der nötige Gönner aus dem Kreise opferwilligen jüdischen Reichtums sich finden werde. Fast schien es freilich, als ob die Druckerei in Sulzbach den Frankfurtern den Rang ablaufen wollte, als sie im Jahre 1694 begann, mehrere Traktate der letzten Amsterdamer Ausgabe nachzudrucken[5]). Aber es kam nicht zur

[1]) Zadok b. Ascher Wahl klagt in der Schrift פקודי ה' Amsterdam 1689—90, dass allein schon die Papierpreise infolge der Kriegsunruhen unerschwinglich hoch seien. Dazu kamen noch die teuren Arbeitskräfte, Zölle, Transportkosten u. s. w.

[2]) Die staatlichen Privilegien lauten immer nur auf angebliche Nachdrucke der censierten Baseler Ausgabe.

[3]) Auerbach, Gesch. der isr. Gemeinde Halberstadt, S. 59. Kaufmann, Samson Wertheimer, der Oberhoffaktor und Landesrabbiner, S. 62.

[4]) Ueber ihn s. Allg. Deutsche Biogr. Bd. 2, S. 240, wo aber seine Thätigkeit als Druckereibesitzer völlig übergangen ist.

[5]) Bez. dieser und aller folgenden hier zu besprechenden Talmudaus-

Vollendung des Werkes, und in Frankfurt beachtete man den Schreckschuss wohlweislich. Bereits im Jahre 1695 war Becmann im Besitz eines von Kaiser Leopold I. gewährten Reichsprivilegs, das ihm das alleinige Recht des Drucks und Vertriebs einer auf Grund des censierten Baseler Talmuds zu veranstaltenden Ausgabe auf 12 Jahre hinaus zusicherte. Ein gleiches Privileg erlangte er im selben Jahre[1]) von seinem eigenen Landesfürsten, dem Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, auf Grund eines ausführlichen und äusserst interessanten Promemorias[2]). Der Druck wurde sofort in Angriff genommen und bald faud sich auch im nahen Anhaltlande, zu dem Becmann als Historiograph des Anhaltischen Fürstenhauses[3]) vielfache Beziehungen hatte, der erhoffte, reiche Gönner[4]). Der fürstlich Anhaltische Hoffaktor Moses Benjamin Wulff zu Dessau, nach Kräften ein Mäcenas jüdischer Wissenschaft[5]), war bereit, die pekuniäre Deckung des Werkes auf sich zu nehmen, ja sogar seine eigene, jetzt eben erst begründete Druckerei zur Verfügung

gaben s. Rabbinovicz R. N. מאמר על הדפסת התלמוד (Kritische Uebersicht der Gesamt- und Einzelausgaben des Babylonischen Talmuds seit 1484), München 1877; auch als Anhang zum Bd. VIII der דקדוקי סופרים gedruckt.

[1]) König, Annalen der Juden u. s. w. (Berlin, 1790), S. 122.

[2]) S. Auerbach, l. c. S. 60 u. 170, der R. Abraham Berlin mit Unrecht für den wahrscheinlichen Verfasser hält. Dass das Schriftstück nur einen christlichen Gelehrten zum Verfasser haben kann, würde sich schon aus der ganzen Art seiner Zusammenstellung ergeben, wenn es nicht noch dazu (S. 177) die Worte enthielte: jenes alte merkwürdige Volk, das den Stifter unserer Religion geboren. Da das Schreiben an „Ew. Kurfürstliche Durchlaucht" gerichtet ist, kann es nur für den Kurfürsten von Brandenburg bestimmt gewesen und muss vor 1701, der Annahme des Königstitels, geschrieben worden sein. Es ist also ganz fraglos, dass es zur Erlangung der Erlaubnis des Frankfurter Talmuddrucks durch Becmann abgefasst wurde. R. Abraham Berlin, der gelegentlich der Uebernahme des Drucks durch Berend Lehmann das Schriftstück gelesen haben wird, mag so viel Gefallen daran gefunden haben, dass er sich eine hebräische Abschrift nahm, die er vielleicht einmal zu verwerten gedachte. Damit würden sich auch die Zweifel Auerbachs S. 174 Anm. 2 heben, wo natürlich unter Bock nicht Becmann zu verstehen ist. Vielleicht ist Beck gemeint, der als Orientalist so grossen Ruf zu jener Zeit genoss, dass er sogar von der Krone Preussen eine Pension bezog; s. Allg. Deutsche Biogr. Bd. 2, S. 218. Lehmann (der polnische Resident Berend Lehmann, Dresden 1885) S. 27 hat gar einen Bockmann daraus gemacht.

[3]) Becmann ist Verfasser der Historie des Fürstenthums Anhalt, Zerbst 1710.

[4]) Das Folgende nach den Akten des Herzogl. Anhalt. Haus- und Staatsarchivs zu Zerbst. Sign. C9e No. 23.

[5]) Ueber die Familie Wulff und den von ihr ausgegangenen Buchdruck hoffe ich demnächst eine zusammenhängende Veröffentlichung geben zu können.

zu stellen. Der Kontrakt wurde zu Anfang des Jahres 1696 in Dessau selbst abgeschlossen, und das gesamte Druckmaterial an fertigem Satz, Lettern und Papier dorthin geschafft. Die Freude der Frankfurter, das grosse Unternehmen glücklich geborgen zu sehen, war aber von kurzer Dauer. Schon am 16. September desselben Jahres wurde der Kontrakt auf Veranlassung der Familie Wulff wieder rückgängig gemacht; äussere Schwierigkeiten, vor allem wohl der Mangel an geeigneten Arbeitskräften, hinderten das Fortschreiten des Drucks und liessen auch für die Folge nur ein äusserst langsames Vorrücken erwarten, so dass schon von vornherein unerträgliche Verluste bei einem Werke eintreten mussten, das in Anbetracht der ausserordentlichen Kosten ohnedies nur einen ideellen Vorteil einbringen konnte. So wanderte denn der Talmuddruck wieder nach Frankfurt zurück. Die Wulffs mussten nicht nur das Versprechen geben, dem Fortgang der Arbeit keinen Nachteil durch ihre eigene Druckerei zuzufügen, sie mussten sich auch noch eine Schadenersatzklage gefallen lassen, die Becmann gegen sie anstrengte.

Das ganze Unternehmen schien jetzt wieder in Frage gestellt. Da erschien den Frankfurtern ein neuer Retter in der Not: es war der durch seinen wohlthätigen und hülfsbereiten Sinn weitbekannte polnische Resident Berend Lehmann in Halberstadt[1]). Weit vermögender als Wulff in Dessau, konnte er viel eher das Resiko grösserer pekuniärer Verluste zu Gunsten einer 'solch' heiligen Sache auf sich nehmen. Er wurde schnell mit Becmann handelseinig. Gegen eine Entschädigungssumme von 300 Reichsthalern überliess letzterer das begonnene Werk dem Halberstädter Mäcen[2]), der auf eigene Kosten den Druck so schleunig als möglich zu vollenden befahl. Jetzt, wo die Geldmittel reichlich vorhanden waren, kam auch die Sache schnell in Fluss. Drucker, Setzer, Korrektoren und andere Arbeitskräfte waren sofort zur Stelle. Gottschalck selbst leitete den Druck; Becmann

[1]) Ueber ihn s. Auerbach, a. a. O. S. 43 ff., Lehmann a. a. O. Die Erzählung Auerbachs S. 50, dass Lehmann schon 1692 den Kurfürsten von Brandenburg bei der Huldigung in Halberstadt um die Erlaubnis gebeten habe, den Talmud in Frankfurt an der Oder drucken zu dürfen, gehört in den Sagenkreis, der sich um seine Person gebildet hat. Unsere Darstellung folgt dem noch zu erwähnenden eigenhändigen Bericht Lehmanns an den Kurfürsten von Sachsen. Resident übrigens = Gesandter.

[2]) Dies, sowie die Geschichte aller folgenden Verwicklungen nach einem Aktenstück des Archivs der Stadt Leipzig zu Leipzig, Sign. XLVI, 289, dessen Benutzung ich der frdl. Erlaubnis des Herrn Prof. Wustmann verdanke.

hatte sich völlig zurückgezogen und die Druckerei an seinen bisherigen Beirat abgetreten. Bereits im Jahre 1697 verliessen die ersten Bände die Presse; Freitag den 17. Juli (20. Tammus) 1699 war das Werk abgeschlossen, und der erste Talmuddruck in Deutschland zu Ende geführt. Gemäss dem kaiserlichen Privileg trug er den Vermerk, dass er genau der Baseler Ausgabe folge; in Wirklichkeit aber waren viele von der Censur dort gestrichene Stellen wieder aufgenommen, der ganze Traktat Aboda Sara — ohne Titel — mitgedruckt und überhaupt zahlreiche Verbesserungen beigefügt [1]). Auch Papier und Lettern sind besser als in den sonstigen Frankfurter Drucken. Die angesehensten Rabbinen jener Zeit, die von Posen, Frankfurt am Main, Nikolsburg und Amsterdam, waren noch über das kaiserliche Privileg hinausgegangen und hatten unter üblicher Bannandrohung den unberechtigten Nachdruck des Ganzen wie einzelner Teile [2]) sogar für die nächsten zwanzig Jahre untersagt; es war, abgesehen von den überwallenden Lobsprüchen auf Berend Lehmann, die einzige praktische Anerkennung, die sie ihm gewähren konnten. Selbst der ausserordentlich rasche Absatz, den die Neudrucke fanden, war auf seinen Edelsinn zurückzuführen, da der grösste Teil der Auflage an zahlreiche Gemeinden und Lehrhäuser, die einer Talmudausgabe nötig bedurften, verschenkt wurde [3]). So war es nicht zu verwundern, dass bereits nach einigen Jahren die gesamte Auflage nicht nur vertrieben war, sondern auch von allen Seiten die Bitte an Lehmann gerichtet wurde, noch innerhalb der privilegierten Zeit eine neue Ausgabe veranstalten zu wollen. Lehmann war nicht abgeneigt, diesem Drängen nachzugeben; wenn er begreiflicherweise sich auch nicht in solchem Masse wie bei der ersten Edition beteiligen konnte, so sagte er doch die kräftigste Unterstützung zu und war gerne bereit, falls sich ein anderer Unternehmer für den Neudruck finden würde, zu dessen Gunsten ohne jeden Schadenersatz auf sein Privilegium zu verzichten. Sein Privilegium — als solches betrachtete er nämlich die ge-

[1]) Näheres über diese Ausgabe Auerbach S. 58 f., Steinschneider Cat. Bodl. No. 1412, Rabbinovicz a. a. O S. 85 ff. Grunwald in der M. S., Jahrgang 41, S. 414.

[2]) S. die Bemerkungen von Rabbinovicz hierzu, S. 88 Anm. ב.

[3]) Auerbach a. a. O. S. 60 berichtet, dass die Auflage — 5000 Exemplare — Berend Lehmann 50000 Thaler gekostet habe. Die Herstellungskosten von 10 Thalern für ein Exemplar sind sehr niedrig gegriffen; dagegen bezweifle ich sehr die Höhe der Auflage.

samten kaiserlichen, kurfürstlichen und rabbinischen Nachdruckverbote; mit der Übernahme des Drucks von 1697 auf seine eigene Kosten waren nach seiner Meinung auch ohne Weiteres diese Privilegien von Becmann auf ihn übergegangen, so dass nur ihm allein fortan das Recht der Cession zum Nachdruck und Vertrieb im Reiche an andere zustand. Gegen diese Auffassung erhob jedoch Michael Gottschalck ganz entschieden Widerspruch; die Privilegien waren von Becmann erworben worden, Becmann hatte seinen Buchdruck, darunter auch den bereits begonnenen Talmuddruck, an Gottschalck abgetreten, folglich waren die Privilegien auf ihn übergegangen, und er war durchaus nicht gewillt, zu Gunsten eines Konkurrenten auf dieselben zu verzichten. Sollte eine Talmudausgabe erfolgen, so durfte sie einzig und allein, wie er behauptete, in der Frankfurter Druckerei vor sich gehen, und nach dem so günstigen Verlauf des ersten Unternehmens war Gottschalck gern bereit, unter Beihülfe Lehmanns einen zweiten Druck herzustellen. Aber Berend Lehmann wollte mit Gottschalck nichts mehr gemein haben. Angeblich waren die Lettern und besonders das Papier in Frankfurt nicht von der Güte, wie sie für den neuen Talmud gewünscht wurde. Mochte dâs nun der wirkliche Grund sein oder nicht, kurz Gottschalck wusste bald, dass er auf gütlichem Wege von jenem nichts zu hoffen hatte. Er beschloss deshalb auf anderem Wege sich sein Recht zu sichern und die Absichten des Halberstädters zu durchkreuzen. Denn dieser knüpfte bereits mit anderen — jüdischen — Buchdruckereibesitzern Verhandlungen über die Neuauflage an. Am nächsten lag für Lehmann Berlin, wo in jenen Jahren der jüdische Buchdruck im Aufblühen begriffen war [1]), und wo auch in der zahlreichen und begüterten Gemeinde leichter ein kräftiger Kapitalist für das Unternehmen erwärmt werden konnte. In der That hatte Lehmann bereits einen solchen Mann dort gefunden. Wolf Mirels, Wulff Salomon genannt [2]), der dortselbst schon den Tur 1702—1703 hatte erscheinen lassen [3]), war bereit, die neue Talmudausgabe zu übernehmen, falls jener sein Privileg ihm abtreten würde.

---

[1]) S. Steinschneider, hebräische Drucke in Deutschland, Abt. Berlin, in L. Geigers Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. II, S. 200.

[2]) S. über ihn D. Kaufmann, Letzte Vertreibung d. Juden aus Wien u. s. w. (Budapest 1889) S. 215.

[3]) S. Steinschneider, a. a. O. Bd. I, S. 380. Grunwald a. a. O. S. 416 f.

Da hiess es denn für Gottschalck schleunigst vorgehen, wenn er seinen Concurrenten zuvorkommen wollte. Der Weg, den er zu gehen hatte, lag offen vor ihm. Die durch die rabbinischen Approbationen Lehmann gewährte Schutzschrift von zwanzig Jahren konnte nicht angegriffen werden; an ihr lag auch Gottschalck weniger. Weit wichtiger waren ihm die kaiserlichen Reichs- und kurfürstlichen Landesprivilegien. Die in ihnen gegen Nachdrucke gewährte Zeit von 12 Jahren war längst abgelaufen; es handelte sich also darum, schnellstens eine Erneuerung derselben auf jede Weise durchzusetzen. Gottschalck richtete deshalb im Jahre 1710 eine Eingabe an den Kaiser in Wien, in welcher er ausführte, dass Beemann den Talmuddruck auf Grund des seiner Zeit verliehenen kaiserlichen Privilegs zwar begonnen, aber dann auf ihn übertragen hätte; falls ihm jetzt der weitere Genuss jenes Privilegs entzogen werde, so würde er den grössten Schaden erleiden. Eine nähere Darstellung des Sachverhalts hat Gottschalck offenbar absichtlich nicht gegeben, auch sein Verältniss zu Berend Lehmann ebenso stillschweigend übergangen. Anstandslos wurde ihm deshalb am 13. Oktober 1710 ein neues kaiserliches Privileg auf weitere 10 Jahre ausgestellt. Welch' weitgehende Befugnis — nicht nur alleiniges Druck-, sondern auch Verkaufsrecht des Talmuds in ganz Deutschland! — ein solches Privileg zugestand, mag aus dem Wortlaut desselben ersehen werden.

Wir Joseph von Gottes Gnaden, Erwehlter Römiſcher Kayſer zu allen Zeiten, Mehrer des Reichs, in Germanien, zu Hungarn, Böhmen, Dalmatien, Croatien, und Sclavonien, König, Erzherzogen zu Öſtereich, Herzog zu Burgund, Steyr, Kärnten, Crain und Würtemberg, Graf zu Tyrol. Beckennen öffentlich mit dieſen Brief und thun kund allermänniglich, daß Unß Unſer und des Reichs Lieber getreuer Michael Gottſchalck aller unterthänigſt zu vernehmen gegeben, daß zwar von unſerm in Gott ruhenden Herrn Vater und Vorfahren am Reich Weyl. Kayſer Leopoldo glorwürdigſten andenckens dem Johann Chriſtoph Beckmann Doctori und Professori bey der Universitaet zu Franckfurth wegen einer neuen edition des Talmuths auf zwölff Jahr ein allergnädigſtes Kayſerl. privilegium impressorium ertheilet, Er auch dieſes Buch zu drucken angefangen, allein ſelbiges zu ſeiner Vollkommenheit nicht bringen können, und dahero ihm ſolches legitime cedirt, folglich das ganze Werck auf ihne transferirt hette, mit gehorſamſter Bitt, weil die in obbeſagten

Kayserl. privilegio bestimbte zwölf Jahr bereits zu ende geloffen, und er in einen unersetzlichen schaden gerathen würde, sofern er dergleichen Kayserl. allerhöchsten Gnade mit weitern Verlag dieses Buches nicht geniessen solte, sonsten aber diese neue edition der Baselischen, als welche vor vielen jahren revidirt, und was darin wieder die catholische Religion befindlich expurgirt, juxta mentem sacri consily Tridentini recognoscirt und approbirt, ganz conform nnd dahero auch eingangs gedachtes privilegium ertheilt worden wäre. Wir unser Kayserl. priveligium ihm auf noch zehen andere jahr zu ertheilen gnädigst geruhen wolten, wann wir denn gnädigst angesehen, solch seine des Michael Gottschalcks demütige ziemliche bitte, So haben wir ihm diese Gnad und Freyheit gegeben, thun daß auch hiemit wissentlich in Krafft dieses Brieffs, also und dergestalten, daß er hinführo auf 10 Jahr lang von dato dieß Brieffs anzurechnen, obgemeldten Talmuth in offenem Druck ausgehen, hin und wieder feyl haben, ausgeben und verkauffen laßen könne, auch ihme solchen von niemand inner bestimmter Zeit der verliehenen zehen jahren ohne seinen oder, seiner Erben consens und wissen weder im Heyl. Röm. Reich noch auch in Unseren Erbkönigreich- Fürstenthum- und Landen in keinerley Formb ganz oder stückweise nachgedruckt distrahirt und verkaufft werden solle, Und gebiethen darauff allen und ieden Unsern und des Reichs, auch Unserer Erbkönigreich- Fürstenthumb- und Landen Unterthanen und getreuen, Insonderheit aber allen Buchdruckern, Buchführern, und Buch Verkauffern, bey Vermeidung Sechs marck Löttigen Golds, die ein ieder, so offt er freventlich hierwieder thäte, Unß halb in Unser kayserl. Cammer, und den andern halben theil mehrgedachten Michäl Gottschalck oder deßen Erben, so hierwieder beleidigt wurden, unnachläßlich zu bezahlen verfallen seyn solle, hiemit ernstlich, und wollen, daß ihr noch einiger aus euch selbst oder iemand von euertwegen obangeregten Talmud in folio oder anderen form ganz oder stückweise nachdrucket oder nachgedruckt, distrahirt, feylhabet oder verkauffet, weniger solches andern gestattet in keine Weiß, alles bey Vermeidung Unserer kayserl. Ungnade und Verliehrung Desselben euers Druck, die vorgemelter Michaël Gottschalck, deßen Erben oder Befehlshabern mit Hilff und Zuthun eines ieden Ohrts Obrigkeit, wo sie dergleichen bey einem ieden finden werden, gleich aus eigenen Gewalt ohne Verhinderung männigliches zu sich nehmen, und damit nach eigenen Gefallen Handlen und thun mögen, iedoch alles mit der ausdrücklichen condition, daß in mehr-

besagten Buch auch nichts wieder die Christliche Religion selbst angebrachtermaßen enthalten seyn, und er Michaël Gottschalck hiervon die gewöhnliche fünff Exemplaria seiner von sich gestellten caution zufolge, nach vollendeten Druck zu Unsern kayserl. Reichs Hof Rath einschicke, Mit Uhrkund dieses Briefs der geben ist, in unserer Stadt Wien den Dreyzehenden Octobris Anno Siebenzehenhundert und zehen, Unserer Reiche des Römischen im ein und zwanzigsten und des Hungarischen im Drey und zwanzigsten und des Bohaimischen im Sechsten.

Josephus.

Vv. Ludwig Graf von Sinzendorff.

Ad mandatum Sac. Caes. Majestatis proprium

Franz Wildrich Milschunger.

Ebenso setzte Gottschalck im selben Jahre, und zwar bereits am 23. Mai, die Erneuerung des brandenburgischen Privilegs bei König Friedrich I. durch, und es war erklärlich, dass Wolf Mirels' Bitte um Bestätigung „der von Bernd Leymann auf ihn gemachten Cession des Privilegiums für den Talmud-Druck" in Berlin einfach am 19. August 1710 mit der Motivirung abgewiesen wurde: „solches Gesuch könne nicht statt finden, weil nicht Leymann, sondern der D. Becmann zu Frankfurt an der Oder über den Druck des Talmuds privilegirt worden und dieser sein Privilegium vor einigen Wochen an Michael Gottschalk, dortigen Buchbinder, mit königl. Approbation und Bestätigung abgetreten habe." [1])

Aber auch im Besitz dieser beiden Privilegien fühlte sich Gottschalck noch nicht ganz sicher vor Berend Lehmann. Um völlig gegen ihn gewappnet zu sein und zu verhüten, dass etwaige, von jenem veranlasste fremde Nachdruecke auf den deutschen Markt, besonders auf die Leipziger Messe, gebracht würden, liess er sich noch von Friedrich August dem Starken, dem Kurfürsten von Sachsen und König von Polen, das nachstehende Privileg erteilen, das ihm ausdrücklich auch für das sächsische Reich auf 10 Jahre nicht nur das alleinige Druck-, sondern auch Verkaufs- und Vertriebsrecht des Talmuds sicherte.

---

[1]) König, a. a. O. S. 220. Das „vor einigen Wochen" muss auf die königliche Approbation, nicht auf das Abtreten des Privilegs bezogen werden. Das Datum des Privilegs und ein Auszug aus demselben finden sich zu Eingang des ersten Bandes der Talmudausgabe Frankfurt a. d. O. 1715. S. weiter in der bibliogr. Beschreibung dieser letzteren.

Der Allerdurchleuchtigste Grossmächtigste Fürst und Herr, Herr Friedrich Augustus, König in Pohlen p. Des Heil. Römischen Reichs Ertz-Marschall und Churfürst zu Sachsen, auch Burg-Graff zu Magdeburg p. hat auff beschehenes unterthänigstes Ansuchen, Michael Gottschalcks, Buchhändlers zu Franckfurth an der Oder, gnädigst bewilliget, daß er D. Lutheri Bibel, mit D. Wegeners Vorrede, ingleichen den hebräischen Talmuth, Basler Edition, so vor 100 Jahren alda gedrucket, und durch dasige Facultät revidiret worden sey, unter Höchst gedachter S. Churfürstl. Durchl. Privilegio, in Betrachtung, daß so viel den Talmuth betrifft, dergleichen Privilegia Keine cognitionem fidei, sondern allein die manutenenz derer Commercien nach sich ziehen, drucken laßen und führen möge, dergestalt, daß in dero Churfürstenthum Sachsen, deßelben incorporirten Landen und Stifftern, Kein Buchhändler noch Drucker oberwehnte Bücher, in den nächsten von unten gesetzten Dato an zehen Jahre bey Verlust aller nachgedrucktrn Exemplarien, und Einhundert Rheinschen Gold-Gülden Straffe, weder nachdrucken, noch auch, da dieselben an andern Orten gedrucket wären, darinnen verkauffen und verhandeln. Vorgegen er mehrgemeldte Bücher fleißig corrigiren, auffs Zierlichste drucken und gut weiß Pappier darzu nehmen zu laßen, auch so oft sie aufgeleget werden, von jeden Druck und Format Achtzehen Exemplaria in S. churfürstl. Durchl. Ober Consistorium, ehe sie verkauffet werden, auff seine Kosten einzuschicken schuldig, und bis Privilegium niemanden, ohne Höchstgedachten S. Churfürstl. Durchl. Vorwißen und Einwilligung zu cediren befugt seyn soll; Gestalt er bey solchem Privilegio auf die bewilligten Zehen Jahr geschützet und gehandhabet, auch, da diesen jemand zuwiederhandeln, und er um Execution deßelben ersuchen würde, solche ins Werk gerichtet, und die gesetzte Strafe eingebracht werden soll. Inmittelst und zu Uhrkund deßen, ist dieser Schein, biß das Original Privilegium ausgefertigt werden kan, und staat deßelben in S. Churfürstl. Durchl. Kirchen-Rath und Ober-Consistorio unterschrieben und besiegelt ausgestellet worden, welchen er durch den bestelten Bücher-Fiscal David Bittorfen denen Buch-Handlern zu insinuiren, widrigenfalls die Insinuation vor null und nichtig erkandt werden soll. So geschehen zu Dressden am 19. Januarii 1711.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung. Sonderabdruck der Artikel Bibeltext und Bibelübersetzungen aus der dritten Auflage der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig 1897, 239 Seiten, gr. 8°.

Die in diesem Sammelbande vereinigten Artikel bieten vermöge ihres Ursprungs und Zweckes keine aus einem Gusse gearbeitete Geschichte des Bibeltextes und seiner Uebersetzungen, sind aber trotzdem vorzüglich geeignet in den gegenwärtigen Stand der Forschung auf diesen Wissensgebieten einen Einblick zu gewähren. Es werden wohl keine Forschungen vorgelegt · dies lag weder in dem Plane des ganzen Werkes noch in der Absicht der Autoren — aber die Resultate der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit sind übersichtlich und im Grossen und Ganzen richtig zusammengefasst. Ausser den Bibeltexten sind über 20 Uebersetzungen behandelt, von denen sich die meisten unserer Beurtheilung ebenso entziehen, wie der Text des Neuen Testaments. Für die Geschichte des heiligen Textes sind nur die alten Versionen von Bedeutung, die neueren kommen bloss als Zeugen der Verbreitung der Bibel in Betracht. Unseres Erachtens wäre von beiden Gesichtspunkten aus die Darstellung nach der chronologischen Reihenfolge der verschiedenen Uebersetzungen die richtigere und anschaulichere gewesen; der alphabetharischen Forderung des Lexikons hätte man durch eine vorgesetzte Liste der bearbeiteten Versionen leicht genügen können. Dies jedoch nur beiläufig.

Der Artikel „Bibeltext des AT", welchen für die zweite Auflage Dillmann in musterhafter Kürze und Klarheit bearbeitet hatte, ist von Buhl ohne wesentliche Veränderungen herüber genommen worden. Er ist beiläufig um ein Fünftel seines Umfanges (15 gegen 19 fast gleiche Seiten) kürzer geworden, was hauptsächlich durch die Ausscheidung der im Text für die einzelnen Ansichten und Behauptungen angegebenen litterarischen und Quellenbelege erreicht wurde. Es werden vier Perioden unterschieden: die vorkanonische bis Esra; die vormasoretische von Esra bis zum Abschluss des Talmuds (Ende des 5. Jahrhunderts); die masoretische 6—11 Jh.; die nachmasoretische. Für die zweite und und vierte Epoche könnte man nach unsere Meinung die charakteristischen Bemerkungen; das Zeitalter der mündlichen Ueberlieferung und das rabbinische Zeitalter einführen. So werden diese Epochen in der jüdischen Geschichte mit Recht genannt.

Das gezeichnete Bild der Textgeschichte ist im Allgemeinen ein zutreffendes, in einigen Punkten können wir jedoch dem Verf. nicht zustimmen. Seite 3 heisst es: „Die Veranschaulichung der Worttrennung einen Punkt oder Strich . . . . . kannten auch die Hebräer, wie die Siloahinschrift und der aus einem solchen Punkte wahrscheinlich entstandene Doppelpunkt Soph Pasuk beweisen". Ob die Worttrennung im Bibeltexte jemals durch einen Punkt veranschaulicht wurde, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden; angesichts der Thatsache jedoch, dass die Synagogenrollen hiervon gar keine Spur erhalten haben, ist diese Voraussetzung ganz unwahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist die Annahme, der Doppelpunkt סוף פסוק wäre ein Produkt dieses Punktes, denn erstens kennt der Bibeltext in historischer Zeit den fraglichen Punkt nicht, zweitens erscheint der Soph Pasuk erst in nachtalmudischer

Zeit. Talmud und Midrasch sprechen mehrmals von ראש פסוק, aber meines Wissens nie von סוף פסוק, worauf ich in Jewish Quarterly Review VIII aufmerksam gemacht habe. Es wäre ganz unbegreiflich, wie ein Doppelpunkt aus einem Punkt entstehen soll, der nach Ausweis der Thatsachen schon vor einem Jahrtausend verschwunden ist. — An derselben Stelle behauptet Buhl: „ja die jüdische Texttradition selbst führt einzelne Stellen an, in welchen man die Worttrennung als unschön betrachtete". Eine solche Texttradition ist mir nicht bekannt, und ich will mich nicht in müssige Vermuthungen darüber einlassen, welche masoretische Bemerkung dem Verf. vorgeschwebt haben mag.

Die Ausführungen des Herrn Prof. Buhl über die allmähliche Verdrängung der althebräischen Schrift durch die aramäische sind sehr richtig. Sicher ist, dass die Quadratschrift nicht aus der ersteren, sondern aus der letzteren sich entwickelt hat. Da Verf. dies annimmt, ist uns nicht klar, was mit dem „längeren Umbildungsprocess der Schrift" gemeint ist, und warum die Annahme „einer förmlichen Umschreibung der Bücher aus der alten in die neue Schrift als eine undenkbare zurückzuweisen" sein soll? (p. 4). Wohl werden nicht alle alten Exemplare vernichtet worden sein, auch die Anwendung der aramäischen Charaktere nicht auf einmal allgemein üblich geworden sein, aber eine Umschreibung in die neue aramäische Schrift muss ja auf alle Fälle angenommen werden, wenn die Quadraschrift aus der althebräischen nicht abgeleitet werden kann. Bei der Annahme eines „längeren Umbildungsprocesses" wäre es ferner auffallend, warum dieser Umbildungsprocess bei den Samaritanern nicht stattgefunden hat? Die Fassung des fraglichen Satzes scheint etwas unklar zu sein, da er mit der vom Verf. gegebenen richtigen Darstellung des Entwickelungsganges in Widerspruch steht.

Der Konsonantentext war nach dem Verf. schon in vortalmudischer Zeit derselbe, der uns vorliegt. Aus jener Zeit mag Manches stammen, was heute in der Massora mit jüngeren Elementen verwischt ist. Zum ältesten textkritischen Apparat gehören die im Talmud und Midrasch erwähnten masoretischen Notizen. Verf. nennt die Tikkune Soferim, Itture Soferim, die Punkta extraordinaria, die Nun inversae und die dreierlei Kere-Kethib (p. 17). Nach chronologischer Reihenfolge wären an erster Stelle die puncta extraordinaria und die Nun inversae zu nennen gewesen. Statt Tikkune Soferim sagt man in diesem Zusammenhange genauer תיקוני סופרים (Kinnuje Soferim), denn die Benennung Tikkun Soferim kommt in Talmud gar nicht vor, während כְּתָנָה הכתוב sich schon in der Mechilta zu Exod. 15,7 (ed. Friedmann, p. 39a; ed. Weiss, 46b) findet (vgl. auch Dikduke p. 44; Masor. Untersuchungen 50). Ursprünglich dürfte man nur 11 „Umschreibungen" tradiert haben, aus denen im Laufe der Zeit 18 geworden sind (י"א = י"ח). Statt des hebräischen וְלֹא in קרי ולא כתיב und umgekehrt, wird präciser aramäisch וְלָא vocalisirt. Unrichtig ist auch die Vocalisation הַכְּרִיעִים statt הכְרִיעִים und פְּסוּקִי טעמים statt פְּסֻקִי ט׳, falsch ist jedenfalls die Dageschirung des ק. Diese Punctierungen finden sich schon bei Dillmann.

Ueber die Verseintheilung trägt Prof. Buhl die von Rappoport, Grätz, Friedmann und Anderen vertretene Meinung vor, welche in meinen masoretischen Studien (Jewish Quarterly Review IX, 485ff.) durch zahlreiche Belege aus der traditionellen Litteratur widerlegt worden

sind. Grundfalsch ist die Behauptung (p. 7); „dass man die ursprüngliche Verseinteilung nicht genau kannte, weshalb auch die babylonischen Juden die Verse anders zählten als die palästinensischen (bab. Kidd, 30b)". An der angezogenen Stelle ist von einer verschiedenen Verseintheilung in Babylonien und Palästina gar nicht die Rede, es wird bloss in einer Disputation abgelehnt, die Versmitte des Pentateuchs durch Auszählung festzustellen, da die Babylonier sich in diesem Punkte nicht für competent hielten. Für die Differenz zwischen den beiden Ländern wird bloss ein Beispiel namhaft gemacht, Exod. 18,9 welchen Vers die Palästinenser in drei theilten. Aus Kidduschin 30a (nicht b) folgt bloss, dass die Babylonier mit den Palästinensern nicht in der Versabtheilung aller 5845 Verse des Pentateuchs übereingestimmt haben, aber keineswegs, dass sie eine andere Verseintheilung hatten. Vielmehr wird das Gegentheil durch alle Stellen, an denen von Verszahlen etc. die Rede ist, bewiesen. Falsch ist auch, was Verf. über diesen Punkt Seite 12 vorträgt: „Die Verseintheilung, welche die Massoreten einführten, ist weder die babylonische noch die palästinische, sondern eine dritte, die die Massoreten, wie es scheint, selbst festgestellt haben". Eine Vergleichung der noch vorhandenen Angaben beweist das gerade Gegentheil, wie J. Qu. R. IX, 471ff. nachgewiesen ist.

Auf die Geschichte des Bibeltextes des AT. folgt diejenige des NT., welche man nicht ungelesen lassen wolle. Man wird erst aus dieser Geschichte das Verdienst der Juden um die unveränderte Erhaltung ihrer Bibel nach Gebühr schätzen lernen und von der „buchstäblichen Genauigkeit eines R. 'Akiba" eine von der gegenwärtig verbreiteten richtigere Meinung bekommen. Auch sonst findet der jüdische Theologe in diesem Artikel Vieles, was ihm in seinen biblischen und talmudischen Studien förderlich sein kann.

Von den Uebersetzungen ist die Septuaginta als die wichtigste vorangestellt und am ausführlichsten behandelt (62 - 82), während die anderen altgriechischen Uebertragungen ganz kurz abgethan werden (Aquila und Symmachus 82—83). Woher der legendarische Name LXX, den der Aristeasbrief mit den 12×6 Uebersetzern erklären wollte, stamme, ist nicht ermittelt. Manche denken an die Zahl der Synhedrialmitglieder, andere an die 70 Aeltesten Ex. 24,11, was im Grunde genommen dasselbe ist. Es ist jedoch nicht einzusehen, welche innere Beziehung zwischen den biblischen Aeltesten oder dem Synhedrion und den 70 Dolmetschern der Bibel obwalten soll? Ich gestatte mir die folgende Vermuthung. Nach den Anschauungen der jüdischen Tradition ist die Tora in 70 Sprachen gegeben worden, d. h. in der Sprache eines jeden Volkes, denn nach Genesis c. 10 nahm man an, es existirten bloss 70 Völker (Näheres in Zur Einleitung II 4, besonders Seite 98). Diese Anschauung spiegelt die Thatsache wieder, dass es in allen bekannten Sprachen Bibelversionen gab. Es existirten demnach „70" Uebersetzungen und diesen entsprechend 70 Uebersetzer, denn die Alten führten jede grössere That auf eine Person zurück. Da die alexandrinische Uebersetzung in der internationalen, von allen Hellenisten verstandenen Sprache abgefasst war, übertrug man die Ansicht von den 70 Vertenten auf diese allbekannte Version. Nach dieser Annahme wäre es verständlich, wie die Zahl 70 mit der griechischen Bibel in Beziehung gesetzt wurde. Im Zusammenhang mit den 70 Völkern und 70 Sprachen steht nicht nur die Frage der im Alterthum vorhanden gewesenen Versionen, sondern auch die andere, viel wichtigere, ob die noch existirenden alten orientalischen Uebersetzungen jüdischen oder christlichen Ursprungs seien? Ich habe in der angeführten Schrift aus

jüdischen Zeugnissen und auch aus Apostelgeschichte 2,5 — 11 den Nachweis zu führen gesucht, dass es Uebersetzungen in sehr viele Sprachen des Alterthums gegeben habe. Dies bezeugt ausdrücklich Theodoret (Migne, Patrologia graeca 83, 948; angeführt von Nestle, p. 156 und noch mehrmals), der von Uebersetzungen der hebräischen Bibel in die Sprache der Aegypter, Perser, Inder (?), Armenier, Skythen und Tauromaten (?) spricht. Wie verbreitet die Bibel in fremdem Gewande gewesen sein muss, beweist der Umstand, dass unter den von Theodoret genannten Völkern zwei heute nicht mehr identificirt werden können, sie müssen also verhältnissmässig unbedeutend gewesen sein. Angesichts dieser Thatsache ist die Vermuthung, dass alle alten Versionen, bei denen competente Beurtheiler nachträgliche Correcturen nach dem hebräischen Original annehmen, jüdischen Ursprungs seien, keine allzu gewagte. Es ist nämlich viel wahrscheinlicher, dass eine von Juden stammende, aus dem hebräischen Original geflossene fremdsprachliche Bibel aus der griechischen Uebersetzung corrigirt wurde, als dass eine aus der griechischen Bibel geflossene Tochterübersetzung aus dem hebräischen Original corrigirt worden wäre, denn innerhalb der christlichen Kirchen des Alterthums verschiedenster Nationalität existirte stets eine gewisse Kenntniss des Griechischen, nicht aber des Hebräischen. Man kennt keinen koptischen Origenes und keinen aethiopischen Hieronymus. Wir kennen nicht die aethiopische Bibelübersetzung, aber die constatirte „Benutzung des hebräischen Textes an mehreren Stellen" und das Zusammentreffen „mit dem Sinn und den Worten des hebräischen Urtextes im AT oft auf überraschende Weise" (Prätorius nach Dorn und Dillmann, p 148 —149) macht auf uns den Eindruck, dass man einer Version gegenüber steht, deren Grundlage von Juden stammt. Dasselbe Gefühl hat man auch, wenn man Cornill's (Das Buch des Propheten Ezechiel, p. 35 f.) Ausführungen über die koptische Uebertragung liest (vgl. Zur Einleitung, p. 93). Viel wahrscheinlicher noch als die genannten stammt die syrische Uebertragung von Juden (gegen Nestle, p. 229).

Den gelehrten Artikel über die deutschen Bibelübersetzungen verunstaltet der folgende Satz: „Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaction von Zunz, Berlin 1837, 8°, 6. Ausg. 1855; L. Philippson, ...; S. Herxheimer, ... erstreben Treue und dienen in ihrem Judendeutsch der Synagoge" (Nestle, S. 142).

Die ältesten magyarischen Bibelübersetzungen (175—178) datirt Franz Balog aus der Zeit der Reformation, was den Thatsachen nicht entspricht, denn es gab eine solche schon Jahrhunderte vor Johann Erdösi. Es wird nur eine äussere Geschichte der Bibelversionen gegeben, von einer Charakteristik derselben findet sich keine Spur. Die Frage, ob Karolyi, in diesem Punkte der ungarische Luther, aus dem hebräischen Original übersetzt habe, wird gar nicht aufgeworfen. Freilich wäre sie zu verneinen gewesen, denn wahrscheinlich hat er die Uebersetzung des getauften Juden Tremellius in's Magyarische übertragen, Kámori ist von Ewald abhängig. Eine von Juden gefertigte ungarische Uebersetzung der ganzen Bibel giebt es bis heute nicht; eine solche ist jetzt unter Redaction von Prof. Bacher in Vorbereitung. Einzelne Theile und Bücher sind jedoch schon vor längerer Zeit erschienen, namentlich der Pentateuch von H. Deutsch u. s. w. Der Artikel hätte gar keine Einbusse erlitten, wenn auch diese Uebertragungen, welche aus dem hebräischen Original geflossen sind, erwähnt worden wären.

Einige kleinere Bemerkungen. Zu S. 9 unten bemerken wir, dass ס im Gegensatz zu פרשות סתומות ם und nicht auch סמוכות ס bedeutet. — S. 84 finden wir, Graecus Venetus habe המקום (Ex. 22, 2) mit ὀντωτής wieder-

gegeben; „ebenso oder mit ὀντουργός, οὐσιωτής das Tetragramm.“ Statt Exod. 22, 2 wird zu lesen sein Ex. 23, 20. Es ist bemerkenswerth, dass schon die Mechilta an einer Stelle מקום wie im Neuhebräischen in der Bedeutung Gott fasst. „Die parallele Stelle der jerusalemischen Megilla zeigt“ (166) ist irreführend, es muss heissen des jer. Tractates Megilla. — Seite 63 Zeile 13 lies Reifmann statt Reissmann.

Budapest. L. Blau.

Steinschneider Moritz, die hebraeischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen. Zweite, grösstentheils umgearbeitete und vermehrte Auflage. Muenchen 1895. 8°, X + 277 Seiten.

„Ein seltenes Glück“ nennt Steinschneider mit Recht im Vorwort dieser neuen Auflage seines Münchener Katalogs die Thatsache, dass 20 Jahre nach der ersten das Bedürfniss nach einer zweiten sich herausgestellt hat. Was den Werken der jüdischen Litteratur nicht zu Theil wird, ist hier einmal wenigstens ihren Beschreibungen beschieden gewesen. Es war aber auch zugleich ein Stück ausgleichender Gerechtigkeit, was diesem Buche widerfahren ist. Beim Drucke an ein unüberschreitbares Maass gebunden, musste die Handschrift der ersten Auflage „eine durchweg zwei- bis dreimal gekürzte Redaktion“ erfahren, der oft die wichtigsten Excerpte aus den beschriebenen Handschriften erbarmungslos zum Opfer fielen. Für diese Zurückgedrängten und Vernachlässigten ist jetzt der Tag der Erlösung gekommen. Aber trotz der etwa fünfzig Seiten, um welche die neue Auflage gegen die alte angewachsen ist, wäre für die Bergung all der Einlass begehrenden Zusätze kein Raum gewesen, wenn nicht durch das mittlerweile erschienene grosse Lebenswerk des Verfassers: Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin 1893. XXXIV und 1077 Seiten Lex. 8°) an mehr als 500 Stellen, welche hier Münchener Handschriften citiren und besprechen, durch einen kurzen Hinweis oft sehr erheblich Raum für neue Mittheilungen gewonnen worden wäre. Dadurch erscheinen die neuen Beschreibungen gegen die alten zuweilen stark gekürzt. Aber bei all diesen Raumersparnissen ist es zur Bewältigung des hinzugekommenen Materiales nothwendig geworden, grössere handschriftliche Excerpte der ersten Auflage fortzulassen, so dass man gezwungen bleibt, neben der neuen die alte zu Rathe zu ziehen und an mehreren Stellen wie z. B. in No. 367, 368, 378 ausdrücklich in der zweiten Auflage auf die erste verwiesen werden musste. Wenn so manche Nummern jetzt grosse Kürzungen zeigen vgl. z. B. p. 202, n. 3, No. 386 und 402, so erhalten wir hier dafür wie in No. 12, 26^2, 28^6, 294, 299 neue Analysen und erschöpfende Beschreibungen, deren die erste Auflage hatte entbehren müssen. Selbst in der Aufzählung der in einem Sammelbande enthaltenen Stücke erfahren wir hier von Theilen, die früher völlig hatten übergangen werden müssen. So werden uns in No. 261 jetzt dreizehn gegen eilf Stücke der ersten Auflage vorgezählt und beschrieben.

Die Arbeit des Verfassers beschränkt sich aber nicht auf die Ausschöpfung seines ursprünglichen Manuscriptes. Wir erhalten hier vielmehr ein neu durchgearbeitetes Buch, das auf allen Seiten von der Aufmerksamkeit und dem Fleisse, die daran gewendet wurden, Zeugniss ablegt. Sorgfältige Berücksichtigung der mittlerweile hinzugekommenen Litteratur, Nachweisung des seit 20 Jahren aus diesen Handschriftenschätzen Veröffentlichten oder Verwertheten hat dem früher schon so nutzbaren Buche neue

Bereicherung und Verbesserung gebracht. In der ersten Auflage fraglich Gebliebenes konnte hier z. B. 118, 245[3] bereits beantwortet werden. Fast in jeder Nummer sind die Spuren der unablässigen Forscherarbeit und der selbst an der stilistischen Fassung nachbessernden Hand des an Emsigkeit und Arbeitsfreude die Jüngsten beschämenden Verfassers dankbar zu begrüssen.

Die Zahl der Nummern konnte dieselbe bleiben, 418, da die hinzugekommenen neuen Handschriften in die leer gebliebenen Nummern eingefügt wurden. So erscheint jetzt der früher von 390–99 offen gelassene Zwischenraum durch die von Josef Perles s. A. beschriebenen Handschriften ausgefüllt.

Einem neuen Kataloge Moritz Steinschneider's kann die Kritik nur mit einem Glückwunsche entgegenkommen, der diesmal sich auch an die Verwaltung der K. Hof- und Staatsbibliothek zu Muenchen richtet. Unter all den hebraeischen Handschriftenbeständen der grossen öffentlichen Bibliotheken Deutschlands, die Steinschneider beschrieben hat, waren die von München am Meisten seines Kennerauges und seiner Redlichkeit bedürftig. In ihren Sammelbänden vereinigt sie ein Material an wissenschaftlicher hebräischer Uebersetzerlitteratur auf den Gebieten der Philosophie, der Mathematik, Astronomie und Medicin, um nur die am Stärksten vertretenen zu nennen, die nur der Beherrscher der Grenzgebiete, in denen das jüdische Schriftthum an die Litteraturen der alten und mittelalterlichen Cultursprachen sich lehnt, in so erschöpfender und zuverlässig sachkundiger Weise bearbeiten konnte.

Nur die nachprüfende Durchforschung der Handschriften selber wird im Laufe der Zeit Ergänzungen und Verbesserungen der einzelnen Beschreibungen an die Hand geben können. Was hier im Folgenden zu manchen Angaben zu bemerken sein wird, soll nur den Dank für die dargereichte Gabe bekräftigen, nicht die Freude daran durch Nörgelei verkümmern.

In Betreff der Litteraturnachweise zu den einzelnen Handschriften ist nur weniges hinzuzufügen. Zu No. 10[3] ist Ziemlich's Abhandlung über Abraham b. Chijja מגלת המגלה in der Monatsschrift Jhrg. 1880, S. 366 ff zu nennen gewesen. No. 92[3] war nach A. Epstein in החוקר ed. S. Fuchs, II, 48 n. 3 zu berichtigen. No. 401[5] ist בין מעדוויז וקוניבלין nach Kaufmann, Dr. Israel Conegliano p. 4, n. 2 in וקוניגלין = Kuniglein, d. i. Conegliano zu verbessern, wonach auch das fehlerhafte Wort im geographischen Index p. 277 zu berichtigen ist. Zu No. 271 war wegen des Namens Morada ein Hinweis auf Perles, Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien p. 174, n. 1 am Orte.

Zu den handschriftlichen Mittheilungen mögen einige weitere Bemerkungen gestattet sein. No. 66[4] bedarf זה המעם מציורי הדרשן ר' אלועזר זצ"ל schwerlich der Verbesserung in [?מביאורי], da das Wort aus den Kämpfen um die tropologische Exegese sattsam belegt ist, wie aus unzähligen Stellen in Abbamare b. Josef's מגחת קנאות hervorgeht. No. 97 war in: עד שיעלה יחסור בסולם statt eines (so) durch den Hinweis auf 5. Mos. 14, 5 anzugeben, dass der alte, angeblich seit 1264 belegte Schreiberwitz (s. p. 114) den Esel durch das hier genannte Thier ersetzte, wie es Steinschneider, Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, p. 49 selber erklärt. Noch weniger bedurfte hier: עמי מעתה ועד עולם (so) וה' שמויים dieser Warnungstafel, da es, wie ich in der Steinschneider-Festschrift תהלה למשה p. 116, n. 1 gezeigt habe, וה' אלהים vertritt; Vorlesungen p. 49 setzt Steinschneider allerdings selber dafür (?שניים) שמוים ein. No. 249[1] ist wohl statt גביר הרופאים das übliche אביר zu lesen. No. 306 ist in dem Epigraph השוזל nur das mit

ו als mater lectionis wie so häufig in deutschen Handschriften geschriebene להביא אותנו בחצן und השפל nur aus בחוצן (Jes. 49, 22) verschrieben. No. 356[8] wird beschrieben: 2 f. deutsch, punkt. — בספר דה"י השני ל"ה ויקונן ירמיהו · · איכה אלי קוננו מאליו בן שמנה עשרה כנה החל לדרוש מאליו · · של הרופים מוורנקוורט . ואתאונן ואקונן מרה ואליה ואזעק ילל נהי נהיה · · לראשית אלף שישית לבריאת (so) בשלשה עשר לירח Ich erkenne hier zwei werthvolle Piutstücke, u. z. Kalir's איכה אלי s. Zunz, Littteraturgeschichte p. 40 und das Klagelied Jehuda ha-Cohens auf die Frankfurter Verfolgung vom 13. [Sivan] 1341 ib. und Horovitz, Frankfurter Rabbinen 1, 5 ff. In der Grabschrift No. 401[7] auf die Dienstag den 2. September 1505 verschütteten drei Frauen Zippora [בתר l. (so) בת ר'] b. R. Mose, Bella b. Baruch und Mirjam b Jakob lese ich:

מספד ק[שור] וילילה
והומר שמחה וגילה
בהעדרת נ' הסיגות (?) [l. חסידות] בפתאום ובהלה
שנפל עליהם גל אבנים גדולה.

In den Auszügen aus Chajjim Vital's גלגולים, p. 251 erscheint ein Name: [מוגרבי] יוסף מוגרבי. Dies ist Josef Moghrabi, wodurch meine Vermuthung in Luncz' Jerusalem 2, 145 bestätigt wird. Josef war nach נובלות חכמה, f. 46 a noch nach 1602 Schlimel Dresdnitz' Lehrer. Nach Isak Lurja's Anordnung sass er in den Versammlungen zu Meron an der Stelle, die einst R. Jose eingenommen hatte; vgl. מעשה נסים ms. oder שבחי האר"י c. 3. Von seinen kabbalistischen Lehren scheint sich in cod. Gunzbourg 246 in St. Petersburg Etwas erhalten zu haben. Mose Jona, von dem hier Vital erzählt, dass er nach 36jähriger Wanderung durch allerlei Gethier endlich mit seiner Seele in einen menschlichen Leib gerathen sei, aber noch immer die Manieren seines Vorlebens nicht ganz abgestreift habe und ein arger Schalk geblieben war, ist uns durch Menachem di Lonsano bekannt. Diesem hat er die Mittheilung gemacht, Isak Lurja habe in seiner Todesstunde seine Schüler, Chajjim Vital eingeschlossen, warnend darauf aufmerksam gemacht, dass sie nicht im Besitze auch eines nur Eines vollständig begriffenen Lehrsatzes der Kabbala sich befinden s. החלוץ IV, 87 n. *

Zuweilen sind die Frage- und Ausrufungszeichen bei einzelnen Angaben undurchsichtig. So wird No. 110 zu: ומחלתי לו כל דמי אונאה אפי' היה שוה אלף זה (?) ein Fragezeichen gesetzt[1]). Der Verkäufer erklärt, wenn die Handschrift selbst weit, weit mehr werth wäre, als er dafür erhalten, von jedem ferneren Anspruche abzustehen, die gewöhnliche Formel der so häufig auf Handschriften und Büchern anzutreffenden Abtretungsurkunden. No. 81 wird aus der ersten Auflage wiederholt: כי אני הסופר חסתי (?) שכינתו (?) Hier ist einfach שנינתו zu lesen und sonst Nichts fraglich. Der Schreiber sagt: Ich habe die Wiederholung vermieden. No. 356[14] wird zu: ואני הכותב רפאל ידידיה ממרוסבורק ein (so) gesetzt. מרוסבורק war aber wohl, wie es ähnlich z. B. Zunz, die Ritus p. 218 bereits angegeben hat, eine der Schreibungen für Strassburg.

In dem sorgfältig corrigirten und alle Druckfehler der ersten Auflage berichtigenden Buche habe ich nur einige wenige Versehen anzumerken. P. 53, Z. 6 ist Oefele statt Onfele, p. 115 zu No. 243[2] Z. 8 Kameen statt Kamäen, p. 120 No. 247, Z. 15 ארג'חה (so richtig in der 1. Auflage) statt ארג'והה zu lesen. Im geographischen Index ist p. 275 אבראבאליה, das mit Fragezeichen versehen ist, wahrscheinlich zu streichen; vgl. meine Nachweisungen in Jewish Quarterly Review VIII, 222, n. 1.

David Kaufmann.

[1]) Vorlesungen p. 40 in der That bereits richtig so erklärt.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus

von

Dr. M. Rahmer. (Schluss).

Zweiter Theil:
Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten.

III. Amos.

17.

V, 1. קינה. Zur Erklärung dieses Wortes zieht H. die Stelle aus Ezechiel c. II, v. 10 herbei: קינים והגה והי und deutet diese 3 Worte wie folgt: *planctus* super eos, qui post peccata agunt poenitentiam; *carmen* super illos, qui nulla peccatorum sorde maculati, cantico et laude sunt digni; *vae* super eos, qui non agunt poenitentiam, sed juxta duritiam cordis sui thesaurizant sibi iram in die irae. In ähnlicher Weise werden diese drei Worte im Talmud (Erubin 21 a) gedeutet: קינים זו פורענותן של צדיקים בעולם הזה וכ' והגה זו מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא וכן הוא אומר עלי הגיון בכנור, והי זו היא פורענותן של רשעים לעתיד לבא וכה"א הוה על הוה תבא. Der von H. tradirten Deutung liegt die alte in den Midraschim so häufig vorkommende Dreitheilung in צדיקים, בעלי תשובה, רשעים zu Grunde, der angeführten talmudischen, die ebenso häufig in צדיקים שאינם גמורים, צדיקים גמורים und רשעים zu Grunde.

Im Commentar zu Ezechiel (l. c.) findet sich bei H. dieselbe Deutung mit geringen Abweichungen. קינים übersetzt er dort mit lamentationes, und zwar de his, qui ad poenitentiam provocantur, er verweist dabei auf Sam. I, 16, 35, wonach Samuel über Saul's Versündigung getrauert habe, selbst nachdem dieser Reue empfunden. In lexicalischer Beziehung ist die Uebereinstimmung des H. mit dem Talmud in der Erklärung des הגה als carmen im freudigen Sinne [1]) von Bedeutung; die Begründung ist jedoch bei ihnen eine verschiedene. Während im Talmud als Beleg auf das stammverwandte הגיון (Ps. 92, 4) hingewiesen wird, führt H., der mehr die latein. Uebersetzung des Wortes im Auge hat,

[1]) Raschi erklärt ebenfalls zu Erubin 21 a קינים לשון פורענות, והגה לשון שמחה.

im Ezechiel-Commentar die Psalmstelle (Ps 96, 1) cantate Domino canticum novum an; obwohl er auch das הגיון mit „cum cantico" übersetzt.

18.

Ibid. v. 2. In der antimassoretischen Eintheilung dieses Verses folgt H. (in der Vulgata sowohl wie im Commentar) der LXX. Er zieht die Schlussworte des ersten Verses (בית ישראל) zum zweiten herab und theilt diesen hinter קום, so dass die erste Vershälfte nach seiner Uebersetzung lautet: „Domus Israel cecidit et non adjiciet ut resurgat", und die zweite: „Virgo Israel projecta est in terram suam, non est qiu suscitet eam". Wir würden dies hier nicht besonders hervorheben, da ja, wie aus vielen andern Stellen in LXX und Vulgata hervorgeht, die jetzige massoretische Capitel- und Verseintheilung nachhieronymianisch ist, wenn sich nicht auch im Talmud die Spur einer andern Theilung dieses Verses fände. Im Talmud (Berach. 4b) wird von R. Jochanan die Frage, warum in dem nach alphabetischem Akrostichon geordneten Psalm 145 ein mit נ beginnender Vers (hinter V. 13) fehle[1]), mit dem Hinweis auf den hier in Rede stehenden Amos-Vers (V, 2) נפלה לא תוסיף, בתולת ישראל in hagadischer Weise dahin beantwortet, dass, weil dieser mit נ beginnende Vers ein für Israels Zukunft Unglück verheissender sei, der Psalmdichter unter Ueberspringung desselben gleich zum ס übergegangen sei, der die tröstliche Verheissung enthalte סומך ה' לכל הנופלים, dass Gott die Fallenden stütze (נופלים im Hinblick auf das נפלה). Hierauf wird an der angeführten Talmudstelle tradirt, dass man in Babylon diesem Amos-Verse die Unheilsspitze durch eine andere Theilung des Verses genommen habe, wonach dieser wie folgt laute: נפלה (ו)לא תוסיף (לנפול עוד) קום בתולת ישראל „gefallen ist sie, soll's nicht mehr, auf (erhebe dich), Jungfrau Israels!"[2]) Wenn nun auch die Anderstheilung dieses Verses bei Hieron. (u. LXX) der im Talmud nicht gleicht,

---

[1]) In der Vulgata findet sich im Ps. 145, V. 12 ein Zusatz: Fidelis Dominus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis, der auf einen נ-Vers schliessen lässt: נאמן ה' בכל דבריו וקדוש בכל מעשיו. Im cod. amiatinus fehlt jedoch dieser Zusatz; LXX u. Peschit. haben ihn mit unwesentlichen Abweichungen (st. קדוש lasen sie חסיד; auch fehlt bei ihnen das erste בכל).

[2]) Die eingeklammerten Worte und Buchstaben sind wohl nur zur bessern Hervorhebung der veränderten Verstheilung hinzugefügt.

so geht doch das Eine hieraus hervor, dass von Alters her dieser Vers einer von der massoretischen abweichenden Theilung unterlag.

Targum und Peschita kennen hier keine andere Theilung, doch findet sich bei ersterem hinter לא תוסיף לסקם der mildernde Zusatz שרא הדא. Auch Hieron. findet es im Commentar auffallend, dass die LXX לא תוסיף קום übersetzen οὐκέτι μὴ κ. τ. λ. (*amplius* non resurget), da doch (nach seiner kurz vorher gebrachten Erklärung zu V. 1) Busse und Reue die Schuld und folglich auch die Strafe aufheben und Heilung bringen (poenitentia reddit vulneris sanitatem, was dem talmud. Satze Joma 86 a תשובה מביא רפואה entspricht). Seine Antwort lautet: Postquam domus Israel *sua voluntate* corruerit, nequaquam pristinam recipiet dignitatem; auch dies entspricht der talmud. Lehre von der Busse (Joma 36 b u. 86 b) בשעה שישראל חוטאין ועושין תשובה עשה להם זדונות כשגגות. Mit „sua voluntate" wollte H. jedenfalls Israels Sünden als „absichtliche" (זדונות) bezeichnen.

19.

Ibid. v. 17 כי אעבר בקרבך. Auch zu diesem Verse macht H. eine hermeneutische Bemerkung, deren Quelle uns in einem alten halachisch-exegetischen Buche erhalten ist Er sagt: Verbum Hebraicum *pertransibo*, quod eorum lingua dicitur *eebor*, quoties in scripturis sanctis ex persona Dei ponitur, pro poena accipiendum, ut nequaquam apud eos maneat, sed pertranseat ac relinquat. Unde et in aliis locis secundum interpretationem Aquilae, quando irascitur Deus, furorem suum et iram ἀνυπερθεσίαν vocat.

Die jüdische Quelle hierfür ist die Mechilta (Parascha 7, ed. Weiss, p. 10), woselbst zu ועברתי בארץ מצרים (Exod. 11, 12) angemerkt ist: (ר"א ניתן אני עברתי במצרים אין עברה אלא זעם[1]. Im Midrasch rabba (Parascha 17) wird derselbe Gedanke mit etwas anderen Worten an Exod 12, 10 geknüpft: מצרים בהעברה דן אותם שנ' ועבר ה' לנגוף את מצרים.

Uebrigens macht H. seine Bemerkung auch schon zu Hosea X, 11 ואני עברתי: „Verbum Hebraicum *Abarthi*, i e. transivi, maxime quando a Deo dicitur semper plagas et adversa significat. Denique et exterminator in Aegypto *transisse* memoratur".

[1]) An der Parallelstelle im Jalkut I, 119 heisst es: נותן אני עברתי וראתי במצרים.

Die Berufung des Hieron. auf Aquila bezüglich der Uebersetzung des Hauptwortes עֶבְרָה findet ihre Bestätigung zu Hosea V, 10, wo Aquila (nach Angabe der Hexapla) עֶבְרָתִי mit ἀνυπερθεσίαν μου übersetzt.

20.

Ibid. v. 19. ארי · · · דוב · · · נחש Diese drei Thiernamen deutet H. in historischer Symbolik wie folgt: „Fugientibus a facie Nebuchodonosor *leonis* occurreret Assuerus *ursus*, sub quo Ester narratur historia, sive destructo Assyriorum et Chaldaeorum imperio Medi Persaeque consurgent. Cumque regnante Cyro fueritis reversi et praecipiente Dario coeperitis aedificare domum Domini et omnem fiduciam habueritis in templo, ita ut requiescatis in eo et lassas manus super parietes inclinetis, tunc veniet Alexander rex Medorum, sive Antiochus cognomento Επιφανής, qui moretur in templo et vos instar *colubri* mordeat, nequaquam foris in Babylone et in Susis, sed intra terminos terrae sanctae". H. nennt diese Deutung im weiteren Verlauf „Judaeorum opinionem" und in der That ist dieselbe mehrfach in den Midraschsammlungen erhalten; so im Midr. z. Ps. 45 (ed. Bub, p. 140), im Midr. rabba zu Ester (z. Anfang) und in Buber's ספרי דאגדתא zu Ester, p. 55; sowie an den entsprechenden Jalkutstellen. Es giebt da zwei Relationen, die eine, die sich zugleich auf Daniel 7, 4 u. 5 stützt und nach dem Midr. z. d. Ps. wie folgt lautet: כאשר ינוס איש מפני הארי זו בבל, שנ' קדמייתא כאריה, ויפגעו הדוב זו מדי ופרס שנ' וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדוב, ובא הבית, זו מלכות יון, שהיה בית המקדש קים בימיה וכו' וכשהיו רואין שמעון הצדיק היו עומדין לפניו, וסמך ידו על הקיר ונשכו נחש זו מלכות הרשעה[1]; und eine andere דבר אחר, שנ' קולה כנחש ילך, die unabhängig von Daniels Thierbildern den Amos-Vers wie folgt erklärt (Midr. r. z. Ester): ד"א כאשר ינוס איש מפני הארי זה נבוכדנצר ופגעו הדוב זה בלשצר, ובא הבית וכו' ונשכו נחש זה המן[2] שהיה נושך עמא כנחש. Bei Hieron. sind diese beiden Relationen etwas untereinander geworfen. Mit יון wird im Midrasch das macedonische und syrische Reich bezeichnet, aber während in den jüd. Quellen das freundliche Verhalten des Macedonier-Königs hervorgehoben wird[3]), stellt ihn H. mit den

[1]) In Rabba zu Ester heisst es dafür זו אדום.

[2]) Im Jalkut II, Nr. 1048 der Zusatz: הוא ובנו שמשי ספרא (cfr. Ezra 4, 8).

[3]) cfr. Pesikta, ed. Buber, p. 41 אלכסנדרוס מוקדון כד הוי חמי לשמעון הוי קאים על רגליו ואמר ברוך וכו'.

Worten „Alexander rex Macedonum *sive* Antiochus etc." auf eine Stufe mit dem wahnwitzigen Syrerkönig.

21.

Ibid. v. 21. שנאתי מאסתי חגיכם. H. erklärt: Quia non celebrant festivitates *Dei*, sed festivitates *suas*, dicente Domino: Odi et projeci festivitates vestras. Demselben Gedanken begegnen wir auch im Midrasch, ja diese Amosstelle und mehr noch die ähnliche in Jesaj. c. 1, v. 14 scheint bei Religionsgesprächen als Angriffspunkt gegen die Existenzberechtigung einer besonderen Festfeier gedient zu haben, so lesen wir: שאל גוי אחד את ר' עקיבא בציפורי למה אתם עושין מועדות לא כן כתיב חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, א"ל ר' עקיבא אילו נאמר חדשי ומועדי שנאה נפשי הייתי אומר כן, אלא אומר חדשיכם ומועדיכם אותם מועדות שעשה ירבעם בן נבט וכו'. Auch diese akibaische Zurückweisung des Angriffs scheint Hieron. gekannt, aber nicht anerkannt zu haben, denn er schreibt: Nequaquam enim reor quod de oblationibus vitulorum, quas offerebant in Dan et Bethel dixerit (v. 29): „si obtuleritis mihi holocaustomata et munera vestra, non suscipiam". Non solum odit sed projecit festivitates eorum, qui fugiunt leonem et incurrunt et ingrediuntur domum etc. pinguissima *vota* [1]) non respicit. Zum Schluss wird H. deutlicher, er redet sich in einen solchen Eifer hinein bis er geradezu gehässig gegen den gesammten jüdischen Gottesdienst sich äussert: Et si obtulerint (sc. Judaei) holocausta in synagogis et munera in conciliis *satanae* etc., non ea respicit Dominus, sicut non respexit munera Cain. Er giebt schliesslich auch den Grund an, warum — nach seiner Ansicht — der Juden Cultus Gott nicht wohlgefällig sei: Qui bene quidem *unum* Deum coluut et recte offerunt, sed in eo non respiciuntur, quia non dividunt in patrem et filium et spiritum sanctum confessionem.

Auch bei der Erklärung des folgenden Verses hat ihn sein kirchlicher Eifer zu weit fortgerissen, ja vielleicht sogar seine Uebersetzung des Wortes המון beeinflusst. Er übersetzt die Worte הסר מעלי המון שיריך mit: „Aufer a me tumul-

[1]) So übersetzt H. שֶׁלֶם מריאים. Er hat שלם nicht — wie LXX u. Targ. — als Singul. von שלמים „Friedensopfer" genommen, sondern identisch mit שֶׁלֶם „Bezahlung, Erfüllung (eines Versprechens), von dem das Zeitwort gerade im Zusammenhang mit נדר (votum) häufig in der Bibel vorkommt (cfr. Deut. 23, 22, Jes. 19, 21, Jona 2, 10. Nahum 1, 15, Ps. 22, 26. 50, 14. 61, 9. 66, 13. 116, 14. Hiob 22, 27. Koh. 5, 3).

tum carminum" und fügt erklärend hinzu: Judaeorum quoque oratio et psalmi, quos in synagogis canunt, tumultus est Domino et, ut ita dicam, grunnitus *suis* et clamor *asinorum*. Sonst giebt er המון mit „multitudo" wieder, sogar an Stellen, wie Jerem. 47, 3 (המון גלגליו) u. a., wo tumultus eher am Platze gewesen wäre.

22.

Ibid. v. 25. הזבחים . . . הגשתם לי במדבר . . . „Aus dieser Stelle — sagt H. — ersehen wir, dass Israel auf seiner 40 jährigen Wüstenwanderung nicht Gott, sondern allerhand Götzen, die sie, wie im V. 26 berichtet wird, mit sich trugen, Opfer dargebracht hätten. Und hieran knüpft er die Frage, wie das möglich, wie das gekommen sei? Quaerimus, quomodo hostias et sacrificium non Deo obtulerint in deserto, sed „regi suo, quem luciferum[1])" nuncupant? Er antwortet hierauf: Ex eo tempore, quo aurum in caput vituli transformarunt, dicentes: *Isti sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypto*, omnia, quae fecerunt, non Deo sed idolis fecisse monstrantur.

Im Talmud wird allerdings auch die Frage aufgeworfen, wie diese Amos-Stelle zu verstehen sei, da sie doch im Widerspruch mit Stellen im Pentateuch (besonders Numeri 28, 6 u. 9, 5) stehe, aus denen hervorgehe, dass Israel die täglichen und auch das Passahopfer in der Wüste, resp. am Sinai dargebracht hätte; ja R. Akiba berichtet, dass seitdem am Sinai das Gebot, täglich des Morgens und des Abends ein Ganzopfer darzubringen, ergangen, dieses ununterbrochen während der ganzen 40 Jahre und darüber hinaus geschehen sei (ושוב לא פסקה) Chagiga 6 b: מה אני מקיים הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל, wozu der Commentator Raschi im Talmud erklärend hinzufügt: משמע שלא הקריבו לפי שנזופין היו „aus dieser Stelle geht ja offenbar hervor, dass sie in dieser ganzen Zeit kein Opfer dem Herrn dargebracht hätten, weil sie (ihres Götzendienstes wegen) dessen unwürdig waren." Die Frage ist also dieselbe, wie sie Hieron. stellt, aber die Antwort, die der Talmud (R. Akiba) giebt, ist eine andere, sachgemässere. R. Akiba betont in der betr. Amosstelle die Schlussworte: בית ישראל. „Israel" war freilich nicht würdig, in jener Zeit gottgefällige Opfer

[1]) So erklärt er das סכות מלככם u. כוכב אלהיכם des folg. Verses, Moloch regi suo, cujus portaverunt tabernacula . . . sidus Dei vestri, quod Hebraice dicitur Cochab, i. e. lucifer.

darzubringen, aber שבטו של לוי שלא עבדו ע"ז הן הקריבו אותה. Die Leviten, von denen Keiner sich am Götzendienste des goldenen Kalbes betheiligt, sie brachten die Opfer dar." Deutlicher noch und mit den entsprechenden Belegstellen aus der Bibel wird dies im Sifre (zu Num. 9) dargelegt, anknüpfend an V. 5 in welchem erzählt wird, die Israeliten hätten in der Wüste das Passahopfer dargebracht, heisst es daselbst: בגנות ישראל הכתוב מְדַבֵּר וכו' ר שמעון בן יוחי אומר ישראל לא היו מקריבים ומי היה מקריב שבטו של לוי שנ' ישימו קטורה וגו' ישראל עבדו עבודה זרה ולוים לא ע"ע"ז. Es wird zum Beweise dessen auf Exod. 32, 26 hingewiesen, wo berichtet ist, dass Mose sich ins Thor gestellt und die Gott treu gebliebenen aufrief, sich um ihn zu schaaren, da hätten alle Söhne Levi's sich um ihn gesammelt. — Was will gegen diese stichhaltige Antwort, die dem eigenen Kopf des Hieron. entsprungene besagen: Et quod postea quaedam (sacrificia) Domino eos legimus obtulisse, non voluntate sed poenarum metu fecerunt et eorum interfectione, qui propter idola corruerunt. In diesem Punkte scheint H. seinen jüd. Lehrer missverstanden zu haben, der ihm wohl von der Niederlage, die die Leviten unter den um das goldene Kalb tanzenden Israeliten angerichtet hatten, erzählt haben wird, zum Beweise der Glaubenstreue der Leviten, die hierdurch ihre bevorzugte Stellung als dienstthuende, Opfer darbringende Priester erlangten, aber nicht um daraus zu folgern, dass die Israeliten fortan nur aus Furcht vor Strafe dem Herrn Opfer dargebracht hätten. Im Jalk. I 720 u. 955 wird (aus Sifra sutta) noch hinzugefügt: מלמד שהיה שבטו של לוי מקריב משלו כל קרבנות צבור ארבעים שנה במדבר.

23.

Ibid. v. 26 · · · סִכּוּת · · כִּיּוּן, Zur Erklärung dieser Götzennamen führt H. die alten Uebersetzer an: „Pro סכות aquila συσκιασμοὺς i. e. *umbracula*, Symmachus et Septuaginta τὴν σκηνὴν i. e. *tabernaculum*, Theodotio transtulit *visionem*." (Nach der Hexapla τὴν ὅρασιν.) Aquila, der für מלככם Μολχόμ (= מִלְכּוֹם) hat, las סֻכּוֹת. Symm. סֻכַּת, so auch die Pesch. (ܡܠܟܘܡ) ܡܫܟܢܗ, das Targ. סִכּוּת פת כומריכון H. folgt der LXX u. übers. tabernaculum Moloch vestro. Theod. leitete das Wort vom aram. סכה, schauen (cfr. יסכה Rahmer's Hebr. Tradit, Th. I, p. 27). Ob Sikkut der karthagische *Sichaeos*, eine neben der Astarte verehrte Gottheit,

oder identisch mit *Dionysos*, der auch Σικύτης hiess, ist, lässt sich nicht bestimmen. Pro eo quoque — bemerkt H. ferner — quod in LXX legitur Ῥαιφάν, Aquila et Sym. ipsum Hebraicum transferentes posuerunt כיון (nach der Hexapla: Χιοῦν; ebenso Targ.), Theodotio ἀμαύρωσιν i. e. *obscuritatem*. Letzterer leitet es von כהה „trüb, dunkel sein, verlöschen" ab (cfr. Reg. I, 3, 13. Jes. 42, 4). Ob das Ῥαιφάν der LXX ein verschriebenes Καιφάν ist, wie Nowack (Handcomment. z. St.) als fest hinstellt, — so übersetzt auch die Pesch. ܟܝܘܢ (Kaivan) — oder die ägypt. (koptische) Bezeichnung Ῥηφάν des Saturn, soviel steht nach Schrader (Keilinschriften u. A. T.) fest, dass das assyr. Kaivanu das Ideogramm für die Gestirngottheit (כוכב אלהיכם) *Saturn*, u. ebenso entspricht סכות dem assyr שכות, das Schrader ebenfalls für *Adar-Malek-Saturn* erklärt. Schon die Bibelcommentatoren Ibn Esra u. Kimchi erklären כיון für die im Arabischen u. Persischen gebräuchliche Bezeichnung des Saturn. Ersterer schreibt: ידועה בל' ישמעל וגם פרס כי הוא כיואן והוא שבתי. Letzterer, der es anfänglich von כַּוָּנִים (Jerem. 7, 18. 44, 19) ableiten wollte, entscheidet sich schliesslich für den Stern Saturn: כוכב שבתי וכן נקרא בלשון ישמעאל ופרס כיואן. H., der es mit imago idolorum übersetzt, fügt erklärend hinzu: quae sit ipsa imago vel idolum, sequenti sermone demonstrat: Sidus Dei vestri, quod Hebraice dicitur כוכב i. e. luciferi, quem Saraceni nunc usque venerantur.

24.

Capi VI, 5 כדויד חשבו להם כלי שיר. Zur räthselhaften Uebersetzung der LXX: ὡς ἑστηκότα ἐλογίσαντο καὶ οὐχ ὡς φεύγοντα bemerkt H: Sensus iste pulcherrimus, in quo dicitur: *quasi stantia putaverunt et non quasi fugientia*, in Hebraico non habetur, sed pro eo scriptum est: *sicut David putaverunt se habere vasa cantici*. Unde videtur mihi ab interpretibus additum, qui in descriptione luxuriae, contra vitia et voluptates hujusmodi sententiam protulerunt, ut non verterent quod scriptum erat, sed suo quod sibi videretur adderent, imo mutarent. Er hält hiernach die ganze Stelle für einen willkürlichen Zusatz der griechischen Vertenten. Aber dann fehlt doch die Uebersetzung des hebr. Halbverses; es scheint vielmehr, dass die LXX hier einen andern verstümmelten hebr. Text vor sich gehabt haben, etwa: כְּדָרִים חשבו להם ולא כשׁרידים „Für dauernd Wohnende

halten sie sich, nicht für Entronnene". דור „fest ansässig sein", im Gegensatz zu kurzem flüchtigen Aufenthalt, kommt Ps. 84, 11 vor.

Wir knüpfen hieran noch eine lexicalische Bemerkung zu במזרקי יין im folgenden Verse, welches H. übersetzt als stünde יין במזרקים: „vinum in phialis" — solche Umsetzung ist im Hebr. nicht ungewöhnlich —; LXX: δωλισμένον οἶνον „durchgeseihten Wein" (= יין מזקק, cfr. Jes. 25, 6 שמרים מזקקים); so las auch der Syrer: ܚܡܪܐ ܡܨܠܠܐ „geklärten Wein". Das Targ. übers. במזרקי mit בפילון, davon auch der Singular (Richter 5, 25) בספל = בפיילי = φιάλη = Trinkschale; auch dort übersetzt H. in phiala.

25.

C. VII, 1. לקש אחר גזי המלך LXX: βροῦχος εἷς Γώγ ὁ βασιλεύς, wozu H: Videtur mihi LXX interpretes, verbum Hebraicum גזי, quod interpretatur *tonsor* sive *tonsura*, intellexisse גוג, zajin litteram gimel arbitrantes, et bruchi innumerabilem multitudinem Gog genti saevissimae comparasse, quae terram Judaeam vastatura describitur. Dass sie auch אחד für אחר gelesen, bemerkt er nicht. Nun aber wendet er sich gegen Aquila: Quid autem voluerit Aquila dicere: *post Gazae regem*, cum Gaza verbo Hebraeo עזה appelletur, non satis intelligo; nisi forte ipsum sermonem גזי posuit, et paullatim in Gazam errore corruptus est. Die Worte des Aquila lauten in der Hexapla: ὀπίσω τῆς γάζης βασιλέως. An den Ortsnamen Gaza ist hier natürlich nicht zu denken, sondern entweder hat A. nach der Vermuthung H.'s das גזי ganz unübersetzt gelassen und, wie so oft, das hebr. Wort hingestellt — dann allerdings nicht im Genetiv. Sing. fem. mit dem Artikel τῆς — oder er hat — was mir wahrscheinlicher ist, גזי = גִּנְזֵי genommen, (wie Ester 3, 9 u Ez. 27, 24), das auch H. stets mit Gaza (griech. γάζα) wiedergiebt.

26.

Ibid. V. 9 במות ישחק übersetzt und erklärt H. mit „excelsa idoli", die LXX: βωμοὶ τοῦ γέλωτος; ebenso den Pesch. ܕܓܘܚܒܐ. Auch בית ישחק (V. 16) übersetzt er „domus idoli", während die LXX dafür בית יעקב haben. LXX transtulerunt — bemerkt H. — *domum Jacob*, nomen pro altero nomine et non rem intelligentes. Den Grund aber, warum er ישׂחק mit idolum übersetzt, theilt H. uns hier nicht

mit; er folgt jedenfalls der haggadischen Interpretation, deren er in den Quaestiones in Genesin (zu 21, 9) ad vocem מצחק Erwähnung thut: אין צחוק אלא עבודה זרה שנ' ויקומו לצחק u. der zufolge er dort erklärt „quod *idola* fecerit" (cfr. unsere Hebr. Trad., Th. I, p. 31, Nr 18). An den beiden andern Stellen, an denen in der Bibel noch יִשְׂחָק vorkommt (Jerem. 33, 26 u. Ps. 105, 9) übersetzt es H. mit *Isaac*, da der Zusammenhang eine andere Uebersetzung nicht zulässt.

27.

C. VIII, 13 הבתולות היפות והבחורים. Virgines pulchras *synagogas* interpretantur, et electos *magistros* populi. Diese Bemerkung des Hieron. entspricht in ihrem ersten Theile dem Targum, welches hier ebenfalls paraphrasirt כנישתא דישראל דאינון דמין לבתולן שפירן. Dass unter בחורים (wörtlich: Auserwählte) „Jünglinge" verstanden sind, hat H. schon oben zu II, 11 bemerkt, beweist ja auch die Gegenüberstellung einerseits zu בתולות u. andrerseits zu זקנים. Dass man aber darunter speziell magistros sive doctores (hoc enim significat בחורים, bemerkt H. hier ausdrücklich), verstanden habe, beweist, dass der heutige Sprachgebrauch, wonach man mit בחור einen des Thora- u. Talmud-Studiums beflissenen jungen Mann bezeichnet, schon ein sehr alter gewesen ist Ob diese Bezeichnung damit zusammenhängt, dass man die Thora בחירתא nannte?

28.

Ibid. V. 14 באשמת שמרון. Während die LXX אשמת im Sinne von אשם (ἱλασμός, Alex. πλημμέλεια) nehmen, erklärt H. quod nos *in delictum* vertimus, et ab Hebraeis vocatur אשמת, *idolum* significat Auch der Syrer fasst es als „Götzen" (صلصوا). Sie haben jedenfalls dabei an אשימא (cfr. II. Reg. 17, 30), die heidnische Gottheit, die von Hamat nach Samarien gebracht worden, gedacht.

29.

C. IX, v. 1. וּבְצַע בראש כלם. Auch hier übersetzt H. gegen die LXX, die בצע als Imperativ mit διάκοψον wiedergeben, es mit avaritia, er las also בֶּצַע. Aehnliches lässt sich aus der Paraphrase des Targum herauslesen (cfr. Raschi ובצע כמו ממונם). In Levit rabba P. 33 wird es mit unerlaubtem Erwerb, geraubtem Gut, (גזל) identificirt, und in diesem Sinne ist wohl auch die Uebersetzung des Syrers

ܘܢܟܠܗܘܢ „ihre Hinterlist“ zu verstehen, d. i. auf betrügerische Weise Erworbenes.

30

Ibid. v. 2 u. 3. שאול · · · השמים · · · ראש הכרמל · · · קרקע הים H. illustrirt den hier in rhetorischer Weise vom Propheten ausgeschmückten Gedanken von der Allgegenwart Gottes vor dem es kein Verbergen giebt, weder in der Unterwelt noch im Himmel droben, noch auf des Meeres Grund durch Beispiele aus der bibl. Geschichte in echt haggadischer Weise: Si descenderint usque ad infernum . . quod super *Dathan* et *Abiram* impletum esse cognoscimus, quos viventes terrae hiatus absorbuit. Et si ascenderint usque ad coelum . . . quia et *Enoch* et *Elias* rapti cum corporibus in coelum . . . Si absconditi fuerint in vertice Carmeli . . . ubi habitavit *Nabal* Carmelus; et si in profundo maris, ut de *propheta* loquar in *Tharsis* (d i. Jona).

Es sollte uns wundern, wenn nicht in irgend einem (uns bislang unbekannten) Midrasch eine ähnliche Interpretation aufgefunden werden sollte; wie wir nachträglich zu VI, 2. „Chalane quae nunc appellatur *Ctesiphon*, et Hemath magna, quae nunc *Antiochia* nominatur“ die Belegstelle gefunden haben: כלנה זה קטספון, חמת רבה זה אנטוכיא Jalkut II, Nr. 545.

Zum Schluss sei hier noch auf eine Stelle dies. Cap. im Hieron. hingewiesen, an der er auf deren ungewöhnliche Uebersetzung der LXX aufmerksam macht, ohne aber eine Erklärung dafür anzugeben. Es betrifft das Wort ואגֻדתו (V. 6), das H. richtig mit „et fasciculum suum“ übersetzt u. hinzufügt: juxta LXX τὴν ἐπαγγελίαν i. e. repromissionem suam. Wie kommen die LXX zu dieser Uebersetzung? Sie haben אגֻדתו gelesen (von הגד verkünden) „seine Verkündigung, Verheissung“. Ebenso die Peschit.; Aquila, Symm. u. Theod. übersetzen übereinstimmend (nach der Hexapla): δέσμην αὐτοῦ[1]).

H. erklärt: Iste fasciculus *una* Domini religione constrictus est. (Unde et ipsa *religio* a *religando* et in fascem Domini vinciendo nomen accepit). Dieser Gedanke liegt auch dem alten Neujahrsgebete zu Grunde: ויֵעָשׂוּ כֻלם אגֻדה אחת „Ein Band umschlinge einst alle Menschenkinder.“

[1]) Die Parallelstelle Jes. 58, 6 אגדיות übers. LXX στραγγαλιάς, weshalb zu erwägen wäre, ob nicht auch hier so zu lesen sei.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von
Dr. David Rosin s. A.

(Fortzsetzung.)

In dieser sittlichen Weltordnung waltet eine den Gestirnen überlegene Macht, die deren Wirkungen überwindet, ohne dieselben sonst aufzuheben. Insofern heisst Gott אֵל שַׁדַּי (1. Mos. 17, 1 und 2. Mos. 6, 3) wie IE im Commentar zu diesen beiden Stellen, besonders an der letztgenannten Stelle ausführt.

Dieses Eingreifen Gottes in das Geschick der Menschen im Sinne der göttl. Gerechtigkeit erfolgt einzeln und zuweilen unbemerkt im Grossen und Ganzen. Mehr zusammenhängend und bemerkbar zeigt sich aber diese sittliche Weltordnung, dieses Walten der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes und seiner durch ein gottgefälliges Leben verdienten Gunst und Vorliebe im Leben einzelner frommer Denker, wie die Patriarchen es gewesen, und im Leben Israels, so lange dasselbe im Zustande religiöser Hingebung verharrt. Das Leben dieser Personen wird unabhängig von den Gestirnen geleitet: Gangb. Comm. zu 2. Mos. 6, 3 (אל שדי שורר ומנצח המערכות העליונות וגו׳); 33, 23 mit besonderer Rücksicht auf ונפלינו אני ועמך (2. Mos. 33, 16); zu אשר חלק 5. Mos. 4, 19; zu יצב גבולות עמים 5. Mos. 32, 8[1]); Jes. mor. VII, S. 28b, ed. Stern; XII g. E.

Um den Eingriff der sittlichen Weltordnung in die Wirkung der Sphärenwelt erklärlicher zu finden, bot sich dem IE ein bei Ibn Gebirol und bei Jeh. ha-Lewi bereits vorgefundener Gedanke dar (ob. S. 30, e), dass erfahrungsmässig ja auch sonst jede natürliche Wirkung eine entsprechende Empfänglichkeit der Betroffenen zur nothwendigen Voraussetzung habe und je nach dem Grade dieser Empfänglichkeit (כנגד המקבלים) verschieden sei oder auf Null reducirt werde. Und eben eine solche Disposition für die Einwirkung der Gestirne findet IE in der religiös-sittlichen Beschaffenheit eines Einzelnen oder eines ganzen Volkes.

Land und Leute gehören aber nach Jeh. ha-Lewi[2]) u. IE in dieser Hinsicht zusammen. Die geographische Lage, die

[1]) Wo die Zwölfzahl der Sternbilder als entsprechend den 12 Stämmen Israels gedeutet wird.

[2]) Kus. II, 9–16. 50; IV, 17.

Bodenbeschaffenheit, die Luft eines Landes machen es für gewisse Aufgaben, Leistungen. Stimmungen u. Bestrebungen geeigneter als ein anderes. Daher giebt es auch Länder, die der Einwirkung der Religion zugänglicher sind und sich, so zu sagen, grösserer Gottesnähe erfreuen, weil sie geeigneter sind, deren Einwohner für Gottes-Erkenntniss und Verehrung empfänglich zu machen. Dahin gehört, was IE in beiden Comm. zu ומפניך אסתר 1. Mos. 4, 14 bemerkt und zu אכן יש יי 1 Mos. 28, 26 als סוד מופלא andeutet.

Die Empfänglichkeit für die Einwirkungen Gottes und die prophetische Inspiration findet schon nach älterer Annahme ihre eigentliche Stelle in Palästina. Man sehe Jalkut Jonah I und Saadia, Emun III, 5, S. 43b, Z. 20, ed. Berlin. Jehuda ha-Lewi (s. S. 108 A. 2) und Abraham Ibn Daud in Emun. ramah, S. 74 schliessen sich dieser Annahme an und ebenso IE in den Einl zu Jonah; zu Koh. 1, 12; gangb. Comm. zu 2. Mos. 8, 18. Umfassender spricht IE hiervon im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1: וכבה שם הנכבד ידענו כי כבודו מלא כל העולם, רק יש מקומות שיראֶה כח השם בו יותר ממקומות אחרים, ובעבור שני דברים, האחד כפי מזכונת תולדת המקבל (d. h. nach der natürl. Anlage des Menschen), והשני כפי כח העליון שהוא על ראש המקבל (nach der Schutzmacht) על כן נבחר מקום בית המקדש[1]). — (u. Constellation des Ortes Dann zu 5. Mos. 31, 16, wo es heisst אחרי אלהי נכר הארץ ידענו כי השם אחד והשינוי יבא מהמקבלים, והשם לא ישנה מעשיו כי כלם הם בחכמה ומעבודת יי לשמור כח הקיבול כפי המקום. על כן כתוב את משפט אלהי הארץ (מלכים ב' יז, כו). על כן אמר יעקב הסירו את אלהי הנכר (בראשית לה, ב) . וְהַפֵּךְ המקום הַדָּבֵק בעריות שהם שאר. והמשכיל יבין. Die Worte והמשכיל יבין zielen wohl auf das, was er zu 3. Mos. 18, 26 andeutet, indem er sagt: ואם יש לך לב תוכל להבין כי בימי יעקב שלקח שתי אחיות בחרן ואחריו עמרם שלקח דודתו במצרים לא נטמאו בהם, d. h. die Störung der religiösen u. sittlichen Reinheit durch Verwandten-Ehen ist nur für diejenige Stufe der Heiligung vorhanden, welche das Wohnen im heil. Lande erst möglich macht, u. deshalb vor der Gesetzgebung am Sinai ausserhalb Palästina's unverfänglich. — Aus diesem Zusammenhange mit Palästina erklären sich auch die Worte des IE zu 3. Mos. 18, 24. 27; 20. 3. 7; 5. Mos. 19, 1 ואחר שהשלים וגו.

Die zur Lehre von der sittlichen Weltordnung gehörige

[1]) Vgl. hinsichtlich der astrol. Seite der Sache gangb. Comm. zu 2. Mos. 15, 17. מכון לשבתך פעלת יי

Frage der Theodicee über die Zulassung der Uebel wird von IE zusammen mit der Frage der Zulassung des Bösen in den menschlichen Handlungen behandelt, muss also bis zur allgem. Ethik hier aufgeschoben worden.

c) Neben der natürlichen und der sittlichen Weltordnung giebt es nun noch drittens ein wunderbares Eingreifen Gottes in den Gang der Natur. Es verbindet sich grösstentheils mit dem Prophetenthum und tritt in kürzeren oder längeren Widerstreit mit den Naturgesetzen. Es geschehn Zeichen und Wunder in der Führung des Volkes Israel, und die Propheten vermögen durch Zurückziehung aus dem Leben und ekstatische Einigung ihres Geistes mit Gott Zeichen zu üben und Wunder zu schaffen[1]). Diese Schöpferkraft göttlicher Allmacht wird durch den Gottesnamen יהוה bezeichnet[2]), inwiefern derselbe nicht als Eigenname („der Seiende") allein, sondern zugleich als Appelativ in der Bedeutung eines Daseinschaffenden für alles Seiende (מהוה כל oder מהוה כל הוה הנמצאות) gefasst wird. In der angegebenen Verfassung und Stimmung bedarf der Mensch (משולש) der Vermittelung der Engel (שניים) nicht mehr. Sein Geist, der aus der Engelwelt stammt (ein Theil der Weltseele ist), tritt in solchem Zustande in gleiche Reihe mit den Engeln (intelligibeln Substanzen) und ist so über Sterne und Naturgesetz erhaben: Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15 und des kürzeren zu 2. Mos 3, 13, S. 10 ed. Prag. — Vgl. weiter unten.

Doch hat IE sich über die biblischen Wunder an verschiedenen Stellen ganz bestimmt u. vielseitig ausgesprochen, weshalb eine besondere Rubrik dafür sich empfiehlt.

5. Die Wunder.

a) Abraham Ibn Esra bekämpft gerade zu Gunsten des gläubigen Standpunktes jede Uebertreibung oder Vermehrung der erzählten biblischen Wunder. So erklärt er ונבלה שם שפתם 1. Mos. 11, 7, im gangb. Comm., abweichend von der Agadah, auf natürliche Weise. Ebenso bekämpft er zu 1. Mos. 46, 27 die agadische Auskunft des babyl. Talmud. (Bab. batr. 120a. 123b; Sot. 12a) יוכבד נולדה בין החומות und die daran geschlossene Weiterführung dieser Annahme durch die Festdichter mit vielem Nachdruck. Im kürzern Comm. zu וַחֲמֻשִׁים 2. Mos. 13, 18, S. 30 ed. Prag, sagt er: ודרש שעלו

[1]) Vgl. zu 4. Mos. 20, 8.
[2]) Vgl. zu 2. Mos 3, 13 ארוך; Kusari II 2 S. 90, 91[1] Cassel.

אחד מחמש מאות (מכלתא שם) דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת (מחמשה, או מחמשים, או לדברי ר' נהוראי לא אחד מחמש מאות) ואיננו קבלה כלל. ודי לנו הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל שהם אומרים איך יתכן מחמשים וחמשה זכרים (כלומר אם תגרע משבעים הנפש את יעקב ושתי הבנות דינה שרח ושנים עשר בניו) שיולידו במאתים ועשר שנים שש מאות אלף זכרים מבן עשרים, והנה היו כפל הכפל עם הטף והנשים. כי לא חשבו (חכמי ישמעאל) יעקב ובניו, כי לא הולידו במצרים עוד, כי לא מצאנו יחוש רק אל היורדים מצרימה ולא ספרו הבנות (ואם תגרע משבעים חמשה עשר נשארו חמשים וחמש) ותשובתנו וגו'. Man sieht aus dieser Stelle, dass das Masshalten in der Annahme agadischer Uebertreibungen recht bedenkliche Folgen für den gläubigen Standpunkt abwehren musste und durch unvermeidliche Religionsstreitigkeiten geradezu geboten war. — Man vergleiche ferner ארוך zu 2. Mos. 7, 24; den Excurs zum gangb. Comm. zu den 10 Bundesworten 2. Mos. 20, 1 über die Agadah זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, S. 81a, Col. 2., ed. Netter. — Zu כי כל דרכיו משפט 5 Mos. 32, 4 verweist er auf s. verlorenen Comm. zu שמש בגבעון Jos. 10, 12, wo er sogar dort ein Wunder nicht annahm, sondern einen andern Sinn in den Worten fand. Doch gab er in einer späteren Schrift diese Meinung hinsichtlich der angeg. Stelle wieder auf (s. weiter unten).

b) Umgekehrt sträubt sich sein gerader Sinn gegen die Wegdeutung klar berichteter Wunder, wie Saadia und andere Rationalisten eine solche versucht haben. Vgl. oben S. 33n. So tritt er diesen Männern zu והנחש היה ערום 1. Mos. 3, 1 entgegen und behauptet, die Schlange habe wirklich aufrechten Gang, menschliche Sprache und einen, allerdings nur den anderen Thieren überlegenen Verstand (ערום מכל חית השדה) gehabt[1]). Im gangb. Comm. zu 2. Mos. 14, 27 bekämpft er die Annahme Chiwwi's aus Balkh, es sei lediglich Ebbe und Fluth gewesen, was Moseh zu einem anscheinenden Wunder benutzt habe; zu 14, 29 zeigt IE, der Durchzug durch das Meer sei im Gegentheil פלא בתוך פלא gewesen. Im kürz. Comm. zu 2 Mos. 16, 15 u. im längeren Comm. zu 2. Mos. 16, 13 erklärt er sich heftig gegen denselben Chiwwi, der das Manna der Israeliten dem in der Medicin verwendeten Manna gleichsetzt, weil diese Annahme mit den Angaben der hl. Schrift durchaus nicht übereinstimmt. Auch zu קרן עור פניו 2. Mos. 34, 29 wendet er sich gegen Chiwwi,

[1]) Vgl. ארוך zu 2. Mos. 4. 3. geg. die חכמי המחקר; zu והיה 2. Mos. 9, 9; zu ושמרת כל חקיו kurz. Comm. zu 2 Mos. 15, 26, S. 36, Z. 20 ff.

der eine hässliche Entstellung des Angesichts bei Moseh durch diese Worte bezeichnet findet, und zwar erkläre sich die hornartige Blässe Moseh's daraus, dass er 40 Tage u. 40 Nächte nicht gegessen und getrunken habe. IE findet darin, der üblichen Auffassung gemäss, ein wunderbares Widerstrahlen der Herrlichkeit Gottes aus dem Angesichte seines erwählten Gesandten Ja Ibn Esra nimmt keinen Anstand, manche Berichte der hl. Schrift, die sich nicht ausdrücklich als Wunder geben, als solche festzustellen, da die Macht Gottes, Wunder zu thun, ihm, wie wir sehen werden, durchaus nicht zweifelhaft ist. Man sehe beide Comm. zu כתנות עור 1. Mos. 3, 21 und den gangb. Comm. zu 1. Mos. 7, 15; zu 4. Mos. 2, 32.

c) Den Vorgang bei dem Zustandekommen der biblischen Wunder erklärt IE folgendermassen. Dieselbe Gotteskraft, „Engel" genannt, welche im natürlichen Gange der Ereignisse vermittelst der Gestirne auf die irdischen Dinge einwirkt, überschreitet die Schranken der Natur, indem sie in unmittelbare Beziehung zu den veredelten Gebilden der Erdenwelt tritt und auf dieselben unmittelbar einwirkt So bemerkt IE im gangb. Comm. zu וי"י הולך לפניהם 2. Mos. 13, 21: כי כח השם הולך עם ישראל, כדרך מוליך לימין משה זרועַ תִּפְאַרְתּוֹ (Jes. 63, 12) und erklärt sich näher zu ויסע מלאך האלהים 2. Mos. 14, 19 mit den Worten: הוא השר הגדול ההולך בענן, d. h. nach Dan. 12, 1 u. 10, 13. 21, wie IE selbst zu הנה אנכי שולח מלאך 2. Mos. 23, 20 erklärt, der Engel Michael. Man vergleiche ferner IE zu ומלאך פניו הושיעם Jes. 63, 9 und zu מוליך לימין משה זרוע תפארתו Jes. 63, 12; auch zu וישלח מלאך 4. Mos. 20, 16. Diese Gotteskraft oder unvergängliche intelligible Substanz ist aber nach IE wohl zu unterscheiden von der sie begleitenden äussern Erscheinung, der zeitweiligen Lichtschöpfung (אור נברא לשעתו), welche als Wolken- und Feuersäule vor Israel herzog und über dem Heiligthume später lagerte, wie IE zu ויסע מלאך האלהים 2. Mos. 14, 19 und zu וי"י הולך לפניהם 2. Mos. 13, 21 bemerkt.

Derselbe Engel Michael verwirrte das Lager der Aegypter und ist nicht nur unter הָאֱלֹהִים, sondern auch unter י"י in diesem Kapitel zu verstehen: Zu וישקף י"י 2. Mos. 14, 24.

d) IE versucht es auch, den Begriff und die Schranke des biblischen Wunders festzustellen. In Sef. ha-Ibb. 10a, Z. 3 ff. sagt er: Die Zeichen und Wunder der Propheten

sind Erscheinungen, die durchaus nicht im Widerspruch mit der Sinneswahrnehmung (ההרגשות) oder dem gesunden Menschenverstande (שקול הדעת) sind, wohl aber dem herrschenden Naturgesetze widerstreiten, dessen Unterbrechung durch Gottes Allmacht die Vernunft einräumen muss, da Gott selbst Urheber der hienieden herrschenden Naturordnung ist und die Sonne ebenso stillstehend (Jos. 10, 12 13) wie in Bewegung gedacht werden könne, und Gott, der alles Leben gebe, auch den Stab Moseh's zur Schlange beleben konnte. Hieraus folge noch keineswegs, dass man einem selbst durch Zeichen und Wunder beglaubigten Propheten zugeben müsse oder dürfe, man sehe die Sonne am Tage nicht, während sie klar scheint, geschweige denn etwas, was der Vernunft widerstreite, wie z B. dass ein Mensch zugleich lebe und todt sei[1]).

e) Uebereinstimmend hiermit erklärt IE zu ויפתח י"י את עשרה דברים 4. Mos. 22, 26 die Mischnah Abot V, 6 פי האתון mit den Worten (nach cod. 52. 53 der Seminarbibliothek in Breslau) נבראו בערב שבת בין השמשות ולפי דעתי שהטעם שגזר השם לחדש כאותות האלה שהם חוץ לתולדת. ויאמר הנאון כי לא דברה האתון, ורב שמואל בן חפני זפסו, ורב שלמה הספרדי בעל השירים השקולים חשב להציל הנזפס (vgl. zu 1. Mos. 3, 1). ודע כי אנשי שקול הדעת[2]) הוצרכו להוציא הדברים ממשמעם, כי אמרו (Saadia Em. שהשם לא יחדש אות בעולם לשנות המנהג שברא רק להצדיק נביאו. ולא אמרו אמת. כי הנה חנניה מישאל ועזריה נעשה להם אות ולא היו נביאים[3]) . . . . והישר כי האתון דברה, ואם תבין סוד מלאכי אברהם גם יעקב אז תבין האמת. Zu den Schlussworten sind die hierher gehörigen Worte im kürz. Comm. zu 2. Mos. 3, 13, S. 12 zu vergleichen, wo es heisst: והנה כח השם מראה אותות ומחדש נופות בנגד המקבל. והמבין זה סוד השם (יהוה) ידענבואת וירא אליו (1. Mos. 18, 1). גם ויאבק איש (1. Mos. 32, 25) גם פלא הסנה (2. Mos. 3, 2. 3) ועל דעתי שהוא השני, ולא אוכל לפרש. Gemeint ist also אור נברא und קול נברא im Sinne Saadia's Emun. II 8, 2, S. 32a, Z. 24 und II 8, 9, S. 33b, Z. 18 sowie im Jezirah-Comm. in dem Anhange zu Jehudah ben Barsilai's Comm., ed. Halberstam, S. 340ff und im Sinne Jehudah ha-Lewi's in Kus. II 6. — (Ueber השני s. weiter unten. — Friedländer, Essays. S. 82, A. 2 irrt, wenn er an מראה הנבואה im Sinne des Maimonides (Mor. II 42) denkt, da IE nach der Stelle im קצר zu 2. Mos. 3, 13 offenbar an אור נברא und קול נברא denkt).

[1]) Vgl. Jeh. ha-Levi in Alchasari I, 67. 89.
[2]) Schon ob. S. 28 von Saadia gebraucht.
[3]) S. jedoch S. 115 h.

f) Abot V, 6 (S. 113, e) zählt zehn Wunder auf. Ibn Esra hält nicht alle dafür (vgl. S. 110, a).

α) Hinsichtlich des anscheinend erst nach der Sündfluth eingesetzten Regenbogens (הקשת) bemerkt er zu ונראתה הקשת בענן 1. Mos. 9, 14: אלו היינו מאמינים בדברי חכמי יון שמלהט השמש תולדת הקשת, יש לומר כי השם חזק אור השמש אחר המבול והוא דרך נכונה למבין.

β) Was den Erdschlund (פי הארץ) betrifft, der den Korach verschlungen hat, so sagt IE zu ואם בריאה 4. Mos. 16, 30, dieses Wort בְּרִיאָה bedeutet nicht „Neuschöpfung" sondern „Beschluss", da ja Erdbeben und Erdstürze auch sonst vorkommen.

γ) Die Bundestafeln (הלוחות) werden nach dem gangb. Comm. zu 2. Mos. 32, 16 als „Werk Gottes" (מעשה אלהים) bezeichnet, nicht um darin ein Wunder zu finden, sondern im Sinne von „Steinen in natürlicher Grösse" d. h. unbehauenen im Gegensatz zu den zweiten Tafeln, die von Moseh behauen werden mussten (2. Mos. 34, 4). Nach dem kürzern Comm. zu ders. Stelle, S. 100, waren nicht die Steine, sondern nur die Aufschrift (המכתב) ein Wunder (2. Mos. 31, 18 u. 32, 16).

g) Dagegen erkennt IE die anderen in Abot a. a. O. genannten Wunderdinge in der That als solche an. Vgl. oben S. 111, b.

α) Die Eröffnung des Brunnens (פי הבאר) in der Station Beër war ein Wunder, wiewohl er nicht (wie die Targume u. Raschi besagen) identisch mit dem Brunnen Mirjams war. Zu 4. Mos. 21, 16 וזאת הבאר גם היא היתה פלא, ואיננה הבאר הנקרא באר מרים לפי דעתי; vgl. kurz. Comm., S. 37 zu אנסנו 2. Mos. 16, 4, wo letztere Annahme als דרש יחיד bezeichet wird.

β) Ueber das Reden der Eselin Bileams (פי האתון) s. oben S. 113, e.

γ) Das Manna (המן) ist nach dem kürz. Comm. zu 2. Mos. 16, 4, S. 37, eines der grössten Wunder, nicht allein, weil es 38 Jahre andauerte, sondern wegen 10 damit verbundener Wunder, wie z. B. das Regnen desselben aus der Luft, die Doppelportionen am Freitag, das gleiche Mass für Alle u. s. w.

δ) Der Stab Moseh's (המטה), der identisch ist mit dem Gottesstabe und Ahrons Stabe, habe nicht zu läugnende Wunder vollbracht. Es sei ein thörichtes und unfrommes Unterfangen der Rationalisten (אנשי שקול הדעת), hier natürliche Erschei-

nungen finden zu wollen. Es gebe auch Dinge in der Natur die der Menschenverstand nicht zu erklären vermöge, wie den Magneten, den tönenden Bimstein, den essigflüchtigen ..... stein, den elektrischen Fisch, geschweige denn noch Unbegreiflicheres: beide Comm zu 2. Mos. 7, 9 (S. 17 des kürz. Comm.; im läng Comm. unterscheidet IE den דרך המופת und דרך התולדת).

ε) Von der Aufschrift auf den Bundestafeln (המכתב) war oben S. 114, f, γ schon die Rede. IE findet es besonders bedeutsam, dass diese Wunderthat Gottes ein Jahrhunderte lang dauerndes Werk herstellte: zu כתובים באצבע אלהים heisst es im kürz. Comm., S. 98: זה פלא נדול עומד.

h) Dass die Wunder zum Ausweise für den wahren Propheten dienen sollen, bemerkt schon die hl. Schr. selbst (2. Mos. 4, 5 ff. 30f u. sonst). Natürlich widerspricht IE dem nicht, redet vielmehr z. B. von Moseh im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S. 22, ed. Friedl, in gleichen Ausdrücken wie seine Vorgänger; er sagt daselbst: ואנחנו נסמוך על דברי משה שנתן כמה אותות שהוא שליח הש"י. Aber IE widerspricht in der S. 113, e oben mitgetheilten Stelle dem Saadia (Emun. III 4, S. 42b, Z. 6ff.) und Ibn Gebirol insofern, als diese die Wunder ausschliesslich zur Beglaubigung der Propheten sich dachten, während IE auf Nichtpropheten, wie Chananja, Mischael und Asarja hinweist, denen dennoch ein Wunder geschehen ist (Dan. 3, 25ff). Doch im kürz. Comm. zu הצרעה 2. Mos 23, 28, S. 73, Z. 7 sagt IE noch selbst: כי השם לא יחדש אות ומופת אם לא היה להצדיק שלוחו באשר אפרש בפסוק ובא האות והמופת.

i) Der maassvolle Wunderglaube IE's ist ein vernünftiger; denn er ist die logische Consequenz seiner bestimmten Gottesidee. Er hat deshalb mit dem Aberglauben nichts zu schaffen, den IE mit Nachdruck gelegentlich bekämpft. So weist er die Möglichkeit der Zauberei u. Nekromantie ab, zu 3. Mos. 19, 31, vgl zu Jes. 29, 4; erklärt den Gebrauch der Gottesnamen zum Behufe der Wunderthätigkeit für Widersinn (s. weiter unten) sowie den Dämonenglauben für Verrücktheit (s. weiter unten) u. erklärt es für einen Aberglauben, Speise und Trank zur Zeit des Quartaleintritts (תקופה) für gefährlich zu halten (s. weiter unten).

(Fortsetzung folgt.)

Die italienische Litteratur der Juden.

Von
Moritz Steinschneider [1]).

(Fortsetzung.)

Unter den Sprachen der Juden hat die italienische bisher keinen eigentlichen Vertreter gefunden! Nicht weil es an Schriftthum und Anwendung in, oder Einfluss auf das Hebräische, oder an Gelehrten, die des Gegenstandes mächtig gewesen wären, gefehlt hätte. Im Gegentheil, der Grund ist darin zu suchen, dass das Italienische den Juden nicht als fremde Sprache galt, weil sie es unter sich entstehen sahen, bald nach seiner Entstehung daran Theil nahmen, es niemals litterarisch so zu sagen entfremdeten und entstellten, mit einem Worte, ein italienisches „Gemauschel" in dem Vaterlande des Ghetto höchstens innerhalb desselben gehört, aber sonst fast gar nicht geschrieben und gelesen wurde. Hier kommt in der That ein äusserliches Moment zur Geltung, welches ich oben (S. 34) als unwesentlich für die sprachliche Forschung im Allgemeinen bezeichnet habe: die italienischen Schriften der Juden bieten äusserst Weniges in hebräischer Umschreibung; die ältesten, wie die jüngsten, Druckwerke verrathen ihren jüdischen Verfasser entweder gar nicht oder nur durch den Inhalt. Wir haben also eine eigenthümliche Erscheinung, welche nur im Zusammenhang mit der Geschichte und Culturgeschichte Italiens und seiner jüdischen Bewohner erkannt und gewürdigt werden kann.

Wir wollen dies mit wenigen und starken Strichen zu zeichnen versuchen.

Die italienische Nationallitteratur beginnt erst im XIII. Jahrh. mit Dante, dem Vater der italienischen Poesie. Die fortwährenden nationalen und religiösen Kämpfe zwischen Abkömmlingen der Araber und Normannen, den Italienern und den Deutschen, den Guelfen und Ghibellinen, den Päpsten und den deutschen Kaisern erklären diese Erscheinung. In Rom hatte sich seit den ersten Jahrhunderten talmudische Gelehrsamkeit erhalten und wurde von dort aus nach dem Norden, zunächst nach Lucca u. s. w., verpflanzt. Von Bari aus wanderte sie,

[1]) Nachträglich notire ich eine Abhandlung von Moïse Schwab: „La transscription des mots européens en lettres hebr. au moyen âge (in *Melanges Julien Havet*, Paris, Leroux 1895, p. 317—24), welcher mein „Fremdspr. Elemente" nicht beachtet.

nach der bekannten oft besprochenen Erzählung von den vier Gelehrten, nach Spanien und Kairowan.

Welcher Sprache bedienten sich die italienischen Juden vor dem Italienischen im Verkehr unter einander und mit ihrer Umgebung? Diese Frage, welche für die Einführung der italienischen Sprache als einer gewöhnlichen und für den späteren litterarischen Gebrauch nicht gleichgiltig ist, hatte ich genau und selbständig vor mehr als 25 Jahren hingestellt (Lett. Ital, Art. II. Anf. 1, p. 11 des Sonderabdr.), auf den Mangel an direkten Nachrichten hingewiesen und aus der Analogie mit anderen Ländern geschlossen, dass die Verkehrssprache nicht die hebräische gewesen, und dass eine Stelle in Parchon richtiger aufzufassen sei. Wenn man in der Geschichte positive Zeugnisse durchaus vermisst, so darf man Vermuthungen als solche anbringen. Hier darf man wohl annehmen, dass die Juden, wie ihre alten Landesgenossen, die lateinische *lingua rustica* gesprochen haben, aus welcher sich das Italienische entwickelt hat.

Ich habe mich jetzt bei denjenigen umgesehen, welche zuletzt die Culturgeschichte der Juden in Italien ausführlich behandelt haben. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens u. s. w. der Juden in Italien (Wien 1884, vgl. Rev. des Etudes J. IX, 144), eine anerkannt fleissige Studie, bietet im Register kein Schlagwort „Sprache". Aus der älteren Zeit erfahren wir Nichts. Zum 13. u. 14. Jahrh. (S. 206) meint G.: „Es hat auch wahrscheinlich [von mir unterstrichen] frühzeitig [wann?] eine von den Juden recipirte [officiell? traditionell?] italienische Bibelübersetzung für Frauen und Kinder gegeben; Bruchstücke derselben, mit Hebr Charakteren geschrieben, sind uns erhalten." Die Anmerkung dazu lautet: „So in der Münchener hebr. Handschr. 312", lies 313. Was enthält diese Hs.? 1 Blatt, Ester 1, 6 mit ital. Uebersetzung, nach der Vermuthung des Catalogs aus dem Ende des 15. Jahrh.! Das heisst in ungewöhnlichem Sinne: *ex ungue leonem*. Zunz, GV. 442 (ed. II 457) spricht von einer „älteren" italien. Uebersetzung des Pentateuch, aber nicht im Verhältniss zum 13. Jahrh.; ich werde später ein Verzeichniss der mir bekannt gewordenen, äusserst wenigen biblischen Mss. mittheilen, aus welchen, im Zusammenhang mit den späteren, vergeblichen Versuchen, wohl als nahezu sicher hervorgeht, dass von einer redigirten, schriftlichen italienischen Uebersetzung der ganzen Bibel überhaupt nicht die Rede sein kann; wann die Juden anfingen, im mündlichen

Unterricht die „*lingua volgare*“, die erst Ende des 12. Jahrh. in die Litteratur überging, zu gebrauchen. darüber fehlen uns bestimmte Angaben; über anderweitigen Gebrauch wollen wir hier nicht vorgreifen.

Berliner's Register zu seiner Geschichte der Juden in Rom bietet nur einen Artikel über die Sprache der alten Inschriften (I, 53), welche griechisch oder lateinisch ist. Vogelstein und Rieger, deren weitläufige, die verschiedenen Seiten der Culturgeschichte beachtende Geschichte der Juden in Rom leider nur ein Namens-, kein Sach-Register aufzuweisen hat, bietet für die ältere Periode (I, 149) eine Reihe von Bemerkungen über den „Bildungsgang der Gemeindemitglieder“, begründet durch Stellen aus dem, höchstens in Italien compilirten Midrasch, der sich für eine Schrift des Propheten Elia ausgiebt und dafür gehalten wurde, und wovon die Verf. einen sehr umfänglichen Gebrauch machen Darf man einzelne Stellen einer derartigen Compilation ohne Weiteres als historische Quelle für die alte italienische Judenheit betrachten? Die Kenntniss des Lateinischen und Griechischen wird als Voraussetzung der Sylvesterdisputation angenommen (S. 150), obwohl diese im 4. Jahrh. „angeblich“ in Rom stattgefunden haben soll, und nach der Schilderung und scharfen Kritik der Verf. (S. 161) für die vorausgesetzten jüdischen Bewohner Italiens in späterer Zeit gar nicht in Betracht gezogen werden darf. Ueber die thatsächlich gebrauchte Sprache der Juden der älteren Zeit erinnere ich mich nicht, Etwas in dem 1. Theile bis S. 209 gelesen zu haben.

Somit kann das Vacuum in der Sprachgeschichte der Juden Italiens vor dem Italienischen als unausfüllbar angesehen werden, wenn nicht ein unwahrscheinlicher und kritisch gesicherter Fund uns überrascht

Eine Reihe von kleinen Abhandlungen, zunächst die hebräische Litteratur Italiens betreffend, begann der bekannte Professor am Rabbinerseminar in Padua, Sam. Dav. Luzzatto u. d. T. *Il Giudaismo illustrato* herauszugeben. Das 1. Heft (1848) enthält p. 29—47: *Della letteratura ebraica in Italia* und bespricht nur „Calonymo b. Mosé (787)“, Sabbatai Donnolo und die Gelehrten von Bari. Die einleitende, seitdem mehrfach und gebührlich wiederholte, treffende Charakterisirung lautet (p. 29): „Das italienische Judenthum war stets orthodox, aber stets mehr oder weniger aufgeklärt (oder gebildet, *illuminato*): es hatte nie, wie Spanien, eine vorwiegend exoti-

sche Cultur, und daher Heterodoxie, noch, wie der Norden Europa's, einen Mangel aller Cultur". — Es kommt allerdings darauf an, Bildung oder Aufklärung und strenge Wissenschaft von einander zu unterscheiden, wie das später deutlicher auseinandergesetzt werden soll.

Im Jahre 1871 begann ich die italienische Litteratur der Juden in monographischen Artikeln zu behandeln, die ich zunächst summarisch angebe (Genaueres in G. A Kohut's Verzeichniss meiner Schriften in der Festschrift zu meinem 80. Geburtstage p. XXIV n. 14, p XXXIII n. 49). Unter der Ueberschrift: *Letteratura Italiana dei giudei*[1]) erschienen in dem von E. Narducci in Rom herausg. *Il Buonarroti* (1871, 1873, 1876, und Sonderabdr. in 50 Expl. mit Titel 1876) allgemeine Bemerkungen und Angaben von Schriften bis gegen Ende des XV. Jahrh, dann in dem von Fl. Servi herausg. *Il Vessillo* 1877—80 eine chronologisch geordnete Bibliographie des XVIII. Jahrh. und dazu als Nebenstudie im Vessillo 1881 3 eine chronologisch geordnete Bibliographie der antijüd. Schriften (*Letteratura antigiudaica in lingua italiana*) mit einem alphabet. Autorenregister.

Die drei Artikel, zusammen 57 Seiten, zerfallen in 9, 11 und 11 Paragraphen, deren Inhalt hier kurz angegeben ist, da nur Weniges daraus nochmals zur Sprache gebracht, und nur im Nothfalle eine specielle Hinweisung eingefügt werden soll.

I. § 1. Gegenstand; 2. Nationalität der Juden; 3. die Sprache; 4. der litterarische Gebrauch der Sprache; 5. [die Ziffer fehlt p. 4 des Sonderabdr.] die Juden als Uebersetzer und Dolmetscher; 6. die Landessprache im Unterricht und für Frauen, 7. Einfluss auf das Neuhebräische, Fremdwörter und ihre Umwandlung; 8. die fremden Elemente; 9. die italien. Namen der Juden und Jüdinnen[2]).

II. Art. (p. 11) § 1. Die voritalienische Sprache der italienischen Juden; 2. Die Berührungen mit Christen im Verkehr; 3. Aerzte; 4. Controversen (Disputationen, polemische Schriften); 5. Uebersetzer; 6. Das erste gewissermassen übersetzte Werk:

---

[1]) Ich habe absichtlich diese von den italienischen Juden bisher gemiedene Bezeichnung für das übliche „Ebrei" gesetzt. Vgl. Dante bei Güdemann, l. c. S. 313.

[2]) Eine Reihe von Namensübersetzungen gab ich in der Anzeige von Vogelstein und Rieger in der Deutschen Litteraturzeitung 1897, S. 1896; hinzuzufügen ist *Ercole* (Hercules) = מרקם; Hebr. Bibliogr. XVII, 53.

Josippon oder Pseudojosephus[1]); 7. Sabbatai Donnolo; 8. Mazliach b. Elia, Dajjan aus Sizilien; 9. Friedrich II. und Jakob Anatoli; 10. Moses b. Salomo aus Salerno; 11. Manfred, dessen Besieger, Carl von Anjou, und Moses aus Palermo (trattati di mascalcia), Faradj b. Salim, (שלום), der Uebersetzer.

III. Art. (p. 30) das Mittelalter. § 1. Die Uebersetzer aus dem Arabischen: Hillel b. Samuel b. Elasar aus Verona[2]) wendet italienische Wörter zur Erklärung medicinischer Termini an; 2. Immanuel b. Salomo (Manoello) und Dante[3]); 3. Robert von Anjou und Kalonymos b. Kalonymos[4]); 4. Jehuda Romano; 5. Schemarja b. Elia aus Negroponte; 6. Benjamin b. Jehuda; 7. eine Lücke[5]), Uebersetzungen, Gentile da Foligno, Schriften über die Pest; 8 verschiedene medicinische Schriften; 9. Mose Rieti und seine italienische Schrift; 10. ein christlicher Hebraist: Marco Lippomani und Giannozzo Mannetti (Maneti), Mordechai Finzi; 11. Makre Dardeki[6]). — (Einige Berichtigungen zu diesem Artikel will ich am Schluss dieser Abhandlung zusammenstellen.)

Es kommen also für das Italienische des Mittelalters nur wenige Männer und Schriften in Betracht[7]). Es sind noch verschiedene Missverständnisse zu beseitigen und Legenden auf ihren historischen Werth zurückzuführen[8]). Chananel war niemals in Rom (Hebr. Bibliogr. 1862, S. 21); die angeblichen jüdischen Lehrer der medicinischen Schule zu

---

[1]) Das Beste, was über dieses, in neuester Zeit, auch von Vogelstein und Rieger weit überschätzte Buch gesagt worden, ist die sprachliche Kritik S. Fraenkel's in der ZDMG. 1896, S. 418 ff.

[2]) Offenbar ist er der Zeuge im Prozesse der Familie Tibbon (Rev. Ét. J. XV, 72): Hillel b. החסיד Samuel aus Verona.

[3]) Herr Fl. Servi, Red. des Vessillo, meint alles Ernstes, Dante's Divina Comedia habe unendlich Vieles der Eingebung Immanuel's zu verdanken. (Dante e gli Ebrei, Casale 1893, p. 10 des Sonderabdr.)

[4]) Güdemann l. c., S. 151 meint, die Bezeichnung Robert's als eines „zweiten Salomon" sei „augenscheinlich" nicht von Kalonymos. So evident ist das durchaus nicht.

[5]) Z. 7 v. u. significate, lies: sagrificate.

[6]) M. Schwab hat über dieses Buch ausführlich gehandelt in der Rev. Ét. J. Bd. 16—18 (1888—9); über den Verf. s. Hebr. Bibliogr. XX, 128 A. 3.

[7]) Ueber italien. Wörter in einem hebr. Werke (Zidkijja?) stand ein Artikel (in Revue Ét. J.?), den ich notirt habe; ich kann die Notiz im Augenblick nicht finden.

[8]) Vgl. A. Neubauer: The early settlements of the Jews in the southern Italy, in Jewish Quart. Rev. IV, 606 ff. und über die „Chronik des Achimaaz" weiter unten.

Salerno sind höchst wahrscheinlich eine pure Erfindung einer späteren Zeit (s. mein „Donnolo“ § 3). Donnolo's Arzneikunde beruht auf griechisch-lateinischen Quellen, seine Astronomie auf hebräischen, mit welchen er die auf Mittheilung seines Lehrers beruhenden Ansichten der Orientalen übereinstimmend fand. Doch scheint hier mehr Astrologie im Spiele zu sein, Makro- und Mikrokosmos auf mikrologischen Analogien zu beruhen, die in derselben Zeit bei den „Lauteren Brüdern“ vorkommen (Dieterici, Naturanschauung, S. 153, Gazzali (?) מאזני העיונים K. 22, Diet., Anthropologie S. 79), auch dem Buche Jezira selbst nicht fremd sind, wogegen aber Maimonides sich sträubt, der nur einen specifischen Einfluss der 4 Himmelsgloben auf die sublunarischen Elemente überhaupt zuerst deutlich ausgesprochen zu haben sich freut (More II, 10). Die Bedeutung Natan b. Jechiel's in Rom (gest. 1105) ist von Vogelstein und Rieger (I, 357—60) gewaltig verschoben. Natan bildet nicht eine „Epoche“ in der Litteratur überhaupt, sondern eine hervortretende Persönlichkeit in einer armen Periode Italiens. Sein Buch ist durchaus nicht „ein Wörterbuch der gesammten (!) nachbiblischen Litteratur“ und zugleich ein Reallexicon (!) des Talmuds (S. 360); dazu wollte Kohut's übercompleter „Aruch Completum“ das Buch machen, und es ist ein Zwitter geworden (s. Hebr. Bibl. XVIII, 39, 52). Ein neuhebräisch-aramäisches Lexicon, auch nicht nach dem gezeichneten Ideale von Zunz, erfordert mehr als die Gesammtwirkung einer Akademie, und ein Reallexicon des Talmuds nicht weniger. Solche Begriffe lagen dem bescheidenen Natan fern. In den barbarisch klingenden, poëtanischen Endgedichten, deren Commentar (VIII, 296 ff. ed. Kohut) den Text erdrückt, erklärt N. ausdrücklich zweimal, die schwierigen Wörter (תיבות הקשות) des mündlichen Gesetzes gesammelt zu haben. Philologische Grundlage und überhaupt systematische Anlage sind nicht vorhanden. Das Verhältniss zu ähnlichen verlorenen empirischen Compilationen entzieht sich unserer Beurtheilung[1]). Für uns besteht die Bedeutung des Aruch darin, dass er alte Lesarten und Erklärungen überliefert, und seine Citate durch Rapoport und Zunz für die ältere Litteraturgeschichte, insbesondere des Midrasch, verwerthet worden sind. — Güde-

[1]) Was die wunderliche Behauptung betrifft, dass Natan „öfter“ das Wörterbuch des Machir (1030) citire, mit Berufung auf Rapoport Note 12: so sagt Rap. das Gegenteil; s. HB. V, 127 Anm.

mann's Beurtheilung (S. 61) ist sachgemäss. — Die „Schönfärberei", welche den alten italienischen Juden nachgerühmt worden (Güdemann S. 312), ist kein Muster für unsere Geschichtsschreibung.

Der in wissenschaftlicher Sphäre erzogene Spanier Abraham Ibn Esra erwähnt (zu 3. M. 23, 11) einen Gelehrten in Rom, scheint aber über die Juden Italiens seine Satyre ausgegossen zu haben (s. Rosin, Reime u. Ged. S. 90 Anm.). Die „exotische" Wissenschaft scheinen erst die in der Provence und Spanien gebildeten Gelehrten des 13. Jahrh. nach Italien gebracht zu haben, wie Jakob Anatoli in Neapel (1232) u. s. w. In der Mitte des Jahrhunderts las Moses b. Salomo aus Salerno mit dem Christen Nicolò di Genazzano die lateinische Uebersetzung des More und verfasste einen Commentar, der aber fast verschollen blieb[1]). Die „exotische Cultur", deren Abwesenheit Luzzatto betont (oben S. 118), fasste Fuss in Italien durch Jehuda b. Sal, einen philosophisch gebildeten, aber zur Zahlensymbolik sich neigenden Schüler des Meir ha-Levi (Abulafia) in Toledo (1247 in Toskana, wahrscheinlich an den Hof Friedrich's II. gezogen; s. Verz. der HSS. in Berlin, 2. Abth., S. 125), durch den Uebersetzer aus dem Arabischen Serachja b. Schealtiel Chen aus Spanien[2]), und durch dessen Gegner Hillel b. Samuel, der aus dem Lateinischen übersetzte. An den Grenzen des 13. und 14. Jahrh. bildete Rom den Sammelpunkt verschiedenartigen Wissens und Geschmacks (Zunzens alten klassischen Artikel darüber hat Berliner aufgenommen und mit einigen Noten begleitet)[3]). Zugleich waren aber auch durch den Pseudo-Propheten Abraham Abulafia, der 1290 den Papst bekehren wollte, und durch einen Unbekannten, angeblich Menachem de Recanati (der Zweifel an der Identität des Kabbalisten und des Verf. der Gutachten hat bei Güdemann S. 177 u 222 keine Erwähnung gefunden)[4]) zwei Richtungen der Kabbala des 13. Jahrh. eingedrungen,

[1]) Das ist das Richtige, nicht „dass sein Ansehen von keiner Seite bestritten wurde" (Güdemann S. 170).

[2]) Die 7 Wissenschaften, die er empfiehlt (Vogelstein und Rieger I, 271) sind das alte *Trivium* (wovon unser „trivial") und *Quadrivium*; s. unt. And. P. M. von Boeck, Die 7 freien Künste im Mittelalter, Donauwörth 1844, eine apologetische Schrift.

[3]) Güdemann, S. 177 hebt die „unangefochtene Stellung der Philosophie" hervor, ohne epochemachendes Werk oder selbständiges System. Zum Kampf zwischen Wissen und Glauben kam es eben nicht, wie in der Provence und Nordspanien: die Philosophie drang nicht ein.

[4]) S. Catal. Bodl. p. 1734.

aus deren vergifteten Brunnen das 14. Jahrh. und die folgenden den „schwarzen Tod" des Geistes heraufholten. Das Verhältniss der Italiener zur Kabbala dient vielleicht besser als alles Andere dazu, einen eigenthümlichen Dualismus in der Cultur zu beleuchten; ich werde daher diesen Gegenstand als Schluss dieser allgemeinen Bemerkungen in Betracht ziehen, nachdem ich hier noch bemerkt habe, dass erst 1388 ein Italiener geboren wurde, der durch seine allgemeine Bildung hervorragte, Moses Rieti.

(Fortsetzung folgt.)

Samau'al b. Jaḥjâ al-Maġribî und seine Schrift „Iflıâm al-Jahûd".

Von

Martin Schreiner.

Samuel b. Jehuda Ibn Abûn, oder, wie er sich später nannte, Samau'al b. Jaḥjâ al-Maġribî gehörte zu denen, die freiwilliger- oder unfreiwilligerweise der jüdischen religiösen Wahrheit untreu geworden sind, und welche die Religionsform, die im Ḳorân und in der muslimischen Tradition zum Ausdruck kommt, höher gestellt haben als die Religion der Thora, des Jesaia, der Psalmen und der jüdischen Traditionslitteratur. Nach seiner Bekehrung zum Islâm schrieb er eine polemische Schrift: „Ifḥâm al-jahûd" „Das zum Schweigenbringen der Juden." Diese Schrift, von der bisher nur ein Fragment bekannt war, welches von Munk im cod. Saint-Germain-des Prés no. 214[1]) entdeckt wurde, ist in der Handschrift der Khedivial-Bibliothek VI, 123 vollständig vorhanden. Nachdem Herr Prof. Steinschneider, der auf diese HS. in Eneströms Bibliotheca Mathematica, 1896, S. 83, Anm. 5 aufmerksam gemacht hat, in den Besitz einer guten Abschrift gelangt war[2]), hatte er die Güte, sie mir zur Verfügung zu stellen, wofür dem hochgeehrten Altmeister auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank auszusprechen, mir eine angenehme Pflicht ist. Die Handschrift enthält ausser dem polemischen Werke eine Geschichte der Be-

[1]) S. jetzt De Slane's Catalog, S. 280, Nr. 1456.
[2]) Zeitschrift für hebr. Bibliographie, 1897, S. 190.

kehrung des Sam. b. Jahjâ, welche auf die Beziehungen der Juden zu den Muslimen im östlichen Islâm ein merkwürdiges Licht wirft. Ich gebe im Folgenden die Uebersetzung der Selbstbiographie des Sam. b. Jahja nebst einigen Bemerkungen über den Verfasser und seine Familie, sodann eine ausführliche Analyse der polemischen Schrift und eine Untersuchung der Thatsachen, die wir diesem Werke entnehmen können.

I.

„Die Bekehrung des Samau'al b. Jahjâ al-Maġribî zum Islâm und die Erzählung dessen, wie er den Propheten in der Arafa-Nacht des Jahres 558 gesehen hat[1])".

„Mein Vater hiess Râb Jehuda b. Abûn[2]) aus der Stadt Fâs am äussersten Ende des Maġrib. „Râb" ist ein Titel und kein Name und bedeutet soviel wie „Rabbiner"[3]). Er war der gelehrteste unter seinen Zeitgenossen in den Wissenschaften der Thora und der Fähigste in der Invention, in der ausgezeichneten Stilisirung und im Extemporisiren hebräischer Schriften in Versen und in Prosa. Unter den arabisch sprechenden hiess er Abû-l-Baḳâ b. Abbâs al-Maġribî. Dies kommt aber daher, dass die meisten hervorragenden Männer unter ihnen einen arabischen Namen führen, der vom hebräischen verschieden oder von diesem abgeleitet ist, so wie die Araber einen von ihrem Namen verschiedenen Beinamen annehmen. Er heirathete meine Mutter in Bagdâd, sie stammte aber aus Baṣra und war eine der drei Schwestern, die in den Wissenschaften der Thora geforscht haben und im Hebräischschreiben geübt waren[4]). Es waren Töchter des Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Baṣrî al-Lêwî. Unter der letzteren

---

[1]) Den arab. Text gebe ich in Anhang I. Einiges von diesem Stücke hat Munk, Notice sur Joseph b. Jehuda, S. 8 mitgetheilt.

[2]) Der bekannte Dichter Jehuda Samuel Abbâs b. Abûn. S. über ihn Landshuth, Ammude ha-Aboda II, S. 300 s. v. עבאש Zunz, Litteraturgesch. d. synag. Poesie, S. 216. Ein Gedicht Jehuda ha-Lewi's an Jehuda b. Abûn aus Sevilla s. Brody, Dîwân des Abûl-Ḥasan Jehuda ha-Lewi, I, S. 88. Nach Geigers Annahme soll dieser mit dem Vater des Samuel identisch sein.

[3]) Samau'al b. Jahjâ thut sich ebenso wie der Renegat 'Alî b. Rabban al-Tabarî zu Gute auf die Gelehrsamkeit seines Vaters und auf seine vornehme Abstammung. S. Anhang II.

[4]) R. Pethachja erzählt ebenfalls von gelehrten jüdischen Frauen in Babylonien. סבוב, ed. Lemberg 1859, Bl. 2 b. ist von einem R. Daniel, einem Exilarchen, der nur Töchter hatte, und von R. Samuel b. Alî die Rede: ור' שמואל יש לו ספר היחוס שלו עד שמואל הרמתי בן אלקנה ואין לו בנים אלא בת אחת והיא בקיאה בקריאה ובתלמוד והיא מלמדת הקריאה לבחורים והיא סגורה בבנין דרך חלון אחד והתלמידים בחוץ למטה ואינם רואין אוהה וט'.

Bezeichnung ist der Stamm Lewî gemeint, ein Stamm, dessen Genealogie sicher ist, denn aus ihm ging Moses, Friede sei mit ihm, hervor. Dieser Isḥâk war ein gelehrter Mann, der seine Kenntnisse in Bagdâd erworben hat Ihre Mutter war Nafîsa, die Tochter des Abû Naṣr al-Dâwûdî, der zu den berühmtesten Häuptern der Juden gehört hat[1]), und dessen Nachkommen bis auf den heutigen Tag in Aegypten leben. Der Name meiner Mutter war derselbe, wie derjenige der Mutter des Propheten Samuel[2])."

„Meine Mutter lebte eine Zeit lang mit meinem Vater, ohne ein Kind zu erzielen, so dass sie als unfruchtbar bekannt wurde. Da sah sie in einem Traume, dass sie die Erzählung von der Hanna las, wie die Mutter des Propheten Samuel bei Gott Zuflucht gesucht hatte, und sie that ein Gelübde, dass wenn sie einen Knaben erzielen werde, so werde sie ihn Samuel nennen, denn sie hiess ebenso wie die Mutter des Samuel. Es geschah aber nachher, dass sie mit mir schwanger wurde, und als ich geboren ward, nannte sie mich Śemû'êl, was arabisch Samau'al heisst. Mein Vater aber gab mir den Beinamen Abû Naṣr, denn dies war der Beiname meines Urgrossvaters. Mein Vater liess mich hebräisch schreiben und die Wissenschaft der Thora und ihrer Erklärungen lernen, so dass ich am Ende des dreizehnten Lebensjahres das Wissen hiervon abgeschlossen habe. Dann liess er mich die indische Rechenkunst und die Lösung der astronomischen Tafeln bei meinem Lehrer, dem Śejch Abû al-Ḥasan al-Daskarî studiren, ferner Arzneikunde beim Philosophen Abû-l-Barakât Hibet Allâh b. Alî[3]), ebenso die Beobachtung der Behandlung der Krankheiten, die Praxis des Heilverfahrens und der Behandlung, die mein Onkel Abû-l-Fatḥ b. al-Baṣrî anzuwenden pflegte. Das Studium der indischen Rechenkunst und der astronomischen Tafeln habe ich in weniger als einem Jahre abgeschlossen, und da war ich vierzehn Jahre alt. Inzwischen habe ich das Studium der Arzneikunde und die Beobachtung des Heilverfahrens nicht

---

[1]) Dass die Bezeichnung „al-Dâwûdî" hier auf die Abstammung vom Hause der babylonischen Exilarchen hindeuten soll, ist unwahrscheinlich, denn auf die Herkunft vom David'schen Geschlechte hätte sich S. b. J. gewiss noch mehr zu Gute gethan, als auf sein Levitenthum.

[2]) Hier folgt die Geschichte von der Geburt des Propheten Samuel.

[3]) S. über ihn Grätz, VI S. 303. ZDMG, 42, 640. Er war der Lehrer des Sohnes von Abraham Ibn Esra und bekehrte sich ebenso wie sein Schüler zum Islâm.

unterbrochen. Dann studirte ich die Staats-Rechnungslehre und Messkunst bei dem Śejch Abû-l-Muẓaffar al-Śahrzûrî, Algebra und Gleichungen bei demselben. Bald kehrte ich zurück zu Abû-l-Ḥasan al-Daskarî und Abû-l-Ḥasan b. al-Naḳḳâś, um Geometrie zu studiren, bis ich die Aufgaben zu lösen im Stande war, die man mit Hülfe des Euklid lösen kann. Dabei vertiefte ich mich in die Arzneikunde, bis ich Alles erlernt habe, was meine zwei obenerwähnten Lehrer von diesen Wissenschaften gewusst haben. Es blieb nur Einiges aus dem Euklid, aus der Arithmetik des Wâsiṭî, aus dem Buche al-Karchî's „Das Excellente über Algebra und Gleichungen" übrig, da ich Niemanden gefunden habe, der Etwas davon verstanden hätte. Ausserdem noch Manches aus den propaedeutischen Wissenschaften, wie z. B. das Buch des Śuǵâ' b. Aslam über Algebra und Gleichungen[1]) und Andere. Ich hatte aber eine grosse Leidenschaft für diese Wissenschaften und eine Liebe zu ihnen, so dass ich an Speise und Trank vergass, wenn ich über Etwas von ihnen nachgedacht habe. Ich zog mich eine Zeit lang allein zurück in ein Haus und habe all diese Werke enträthselt, erklärte sie, widerlegte den Verfasser, der geirrt hat, zeigte auf die Irrthümer der Verfasser, machte aufmerksam auf diejenigen, die unfähig waren es zu verbessern und genau zu untersuchen. Ich berichtigte Euklid in der Anordnung der Figuren in seinem Buche, wo ich es konnte, denn ich änderte den Zusammenhang seiner Figuren, damit ich eine Anzahl derselben entbehren kann und sie unnöthig seien. Dies nachdem das Buch des Euklid den anderen Geometrikern als unerreichbar galt, da sie von selbst den Zusammenhang seiner Figuren nie von Neuem änderten und keine Einzige von ihnen entbehrlich machten. Dies alles that ich in meinem achzehnten Lebensjahre. Seit diesem Jahre folgten meine Schriften in diesen Wissenschaften auf einander bis jetzt. Gott eröffnete mir Vieles, wodurch ich mehr erreichte als die Pfadfinder unter den Gelehrten, die vor mir waren, und ich verfasste dies, damit derjenige, an den es gelangt, daraus lerne. Inzwischen hatte ich keinen anderen Verdienst, als den durch die ärztliche Kunst. Diese machte mir reichlich Freude, da mir Gott hierin Kraft verlieh, durch die ich eine jede heilbare Krankheit von den un-

[1]) S. über ihn Steinschneider, die hebr. Ueberss. des Mittelalters, § 364.

heilbaren Krankheiten zu unterscheiden wusste, so dass ich noch nie einen Kranken behandelt habe, der nicht genesen wäre, und ich habe nie die Behandlung eines Kranken abgelehnt, wenn nicht andere Aerzte sich auch als unfähig erwiesen hätten, ihn zu heilen und sich von seiner Behandlung zurückgezogen hätten. Lob sei Allâh für seine zahlreichen Wohlthaten und seine grossen Gaben.

Nachdem ich in den Büchern, die in 'Irâḳ, Syrien, Âḏarbejġân und Kûhistân sich vorfanden, geforscht hatte, ist mir der Weg zur Gewinnung vieler Erkenntnisse und zur Erfindung von Heilmitteln klar geworden, von denen ich nicht weiss, dass Jemand mir in Betreff ihrer zuvorgekommen wäre, wie z. B. der Teriâk, den ich als den „Purificator von sicherer Kraft" bezeichnet habe, und der von vielen schweren Krankheiten in einigen Tagen zu heilen im Stande ist, und noch andere Heilmittel, die ich componirt habe, und welche den Menschen mit Gottes Hülfe sich als nützlich und heilsam erweisen werden.

Bevor ich mich noch in diese Wissenschaften vertieft hatte, in meinem 10. und 13. Lebensjahre liebte ich sehr Geschichten und Erzählungen und hatte ein starkes Begehren zu lesen, was in der Vorzeit geschehen war und zu erkennen, was in den vergangenen Zeitaltern sich zugetragen hatte. Ich las daher die verschiedenen Schriften, die Erzählungen und Anecdoten enthielten. Dann wandte ich mich mit Vorliebe den Erzählungen und den langen Märchen, dann den grossen Sammelwerken zu, wie z. B. der Geschichte 'Antarás, der Geschichte des Ḏû-l-himma und Baṭṭâl[1]), des Iskender Ḏû-l-Ḳarnejn[2]), der 'Anḳâ[3]), des Ṭaraf b. Lûḏân und Anderen. Als ich dies gelesen hatte, ist es mir klar geworden, dass das Meiste davon den Werken des Chronisten entlehnt ist und da suchte ich die glaubwürdigen Geschichtswerke auf, und mein Denken neigte sich den Chroniken zu. Ich las also das Buch des Abû 'Alî b. Maskuwejhi, das er Taġârib al-umam nannte und arbeitete die Chronik des Ṭabarî und andere Chroniken durch."

Dann erzählt S. b. J., welch tiefen Eindruck die Geschichte des Propheten und der Helden des Islâm auf ihn gemacht habe und fährt fort: „Ausserdem habe ich wegen

[1]) Ueber diesen Roman s. Ahlwardt, Verzeichniss der arab. Handschriften der Kön. Bibliothek in Berlin VIII, S. 107, N. 9149.

[2]) Ahlwardt, das. VIII, S. 69 ff.

[3]) Ahlwardt, das. VIII, Nr. 9144.

meiner grossen Vorliebe für die Geschichte der Wezîre und Schreiber durch ausgebreitete Lectüre in den Erzählungen von ihnen, in ihrer Geschichte und ihren Reden eine gewisse Kraft in der Wohlredenheit und ein Verständniss für Eleganz des Ausdrucks mir angeeignet. Es ist mir in dieser Beziehung das Lob eleganter Stilisten zu Theil geworden, und es wunderten sich darüber die Rhetoren. Dies weiss aber von mir wer meinen Stil in einem Buche, das ich in irgend einem Wissenszweige schrieb, beobachtet hat. Ich sah auch das Wunder, mit dem die menschliche Wohlredenheit nicht wetteifern kann, im Korân und habe erkannt, dass er wahrhaftig unnachahmbar sei. Nachdem mein Denken durch die propädeutischen Wissenschaften, besonders aber durch die Geometrie und ihre Beweise geschult war, wandte sich meine Seele der Verschiedenheit der Menschen in den Religionen und Secten zu. Das, was mich am meisten dazu bewogen hat, dieser nachzuforschen, war das Studium des Buches, das der Arzt Bardawejhi nach dem Buche Kalila wa-Dimna geschrieben hat[1]), und was ich darin gefunden habe. Ich ersah daraus, dass das Urtheil der Vernunft zusteht, dass alle Dinge dieser unserer Welt ihrem Urtheil unterworfen sind. Denn wenn nicht die Vernunft uns dazu führen würde, den Propheten und Gesandten zu folgen und die Wahrheit der Alten und Vorfahren anzuerkennen, so würden wir das Zeugniss der letzteren in anderen Dingen, die uns von ihnen überliefert worden, auch nicht anerkennen[2]). Daher weiss ich, dass die Wurzel der Anhänglichkeit an die von den Vorfahren ererbten Religionen und die Wurzel dessen, dass wir den Propheten folgen, das ist, wozu die Vernunft führt. Daraus folgt aber auch nothwendigerweise, dass all dies dem Urtheil der Vernunft unterworfen werde Wenn wir aber die Vernunft über das, was uns von den Vätern und Urvätern überliefert worden ist, zum Richter machen, so wissen wir, dass die Vernunft von der Ueberlieferung der

[1]) Ueber das Buch Kalila wa-Dimna und Bardawejhi s. Steinschneider, Hebr. Ueberss., S. 872 ff.

[2]) S. b. Jaḥjâ will sagen, dass, wenn der religiöse Glaube sich nur auf die Ueberlieferung zu stützen hätte und das Zeugniss der Vernunft hierin Nichts bedeuten würde, wir in Dingen, die mit der Religion Nichts zu thun haben, die Ueberlieferung ganz verwerfen würden. Da dies aber nicht der Fall ist, so können wir daraus schliessen, dass so wie ausserhalb des religiösen Gebietes Vernunft und Ueberlieferung Quellen unserer Erkenntniss sind, sie es auch in der Religion sind, wobei in letzter Instanz das Urtheil der Vernunft zusteht.

Vorfahren nicht genöthigt werden kann, sie ohne Untersuchung, nur weil sie richtig überliefert worden ist, oder gar allein aus dem Grunde, weil sie von den Vorfahren herrührt, anzuerkennen. Wohl aber (kann die Vernunft hierzu genöthigt werden) dadurch, dass die Ueberlieferung in ihrem Wesen etwas Wahres enthält, und weil der Beweis für die Richtigkeit der Ueberlieferung vorhanden ist. Die Väter und Vorfahren allein können keinen Beweis abgeben, weil, wenn dies der Fall wäre, sie auch für die ungläubigen Gegner, wie die Christen, einen Beweis abgeben würden." Im Folgenden führt S. b. J. diesen Gedanken weiter aus und kommt zum Ergebniss, dass, da die ununterbrochene Ueberlieferung als Beweis nicht gelten kann, man genöthigt sei, die Lehre der Juden, Christen und Muslimen über die Prophetie des Moses, Jesus und Muhammed entweder insgesammt zu verwerfen, oder alle drei als Propheten anzuerkennen. Das erstere geht nicht gut, da alle drei gute Sitten lehren und eine nützliche Ordnung in der Welt herzustellen bestrebt waren; und darum bleibt nur übrig, das letztere zu thun. Darum habe er sich auch thatsächlich zum Glauben an die Prophetie Jesu und Muhammeds bekehrt. Dann setzt er seine Erzählung fort: „Und ich blieb lange Zeit also in diesem Glauben, ohne dass ich mich den Pflichten des Islâm unterworfen hätte, aus Ehrfurcht vor meinem Vater, denn er hatte eine starke Liebe zu mir, konnte die Trennung von mir schwer ertragen und hat mir Gutes erwiesen. Er hat mich sehr gut erzogen, indem er mich von früher Jugend auf in die mathematischen Wissenschaften einführte, mein Sinnen und Denken in der Arithmetik und Geometrie, den zwei Wissenschaften erzogen hat, in Betreff welcher Plato meinte, dass die Vernunft desjenigen, der in ihrem Studium erzogen wird, zu loben sei. Also blieb ich lange Zeit, ohne das mir irgend eine Art der Leitung sich gezeigt hätte und dieser Zweifel, ich meine den, welchen mir die Ehrfurcht vor meinem Vater verursachte, gelöst worden wäre, bis wir durch einen Weg von mehreren Tagereisen von einander geschieden wurden und mein Aufenthaltsort von dem seinigen entfernt war. Ich war aber standhaft in der Ehrfurcht gegen ihn und hielt es in meiner Seele für verwerflich, ihn zu kränken. Da kam die Zeit der Leitung, und es ward mir die göttliche Ermahnung zu Teil dadurch, dass der Prophet, Allâh segne und begrüsse ihn, mir im Schlafe an einem Freitag, Nachts, am 9. Dû-l-Higga des

Jahres 558 erschien[1]). Dies geschah in Marâġa, in Âḏarbejġân.

S. b. J. erzählt nun ausführlich von zwei Träumen, die er gehabt haben will. Im ersten Traume hatte er eine Unterredung mit dem Propheten Samuel, der ihn auf die wahre Bedeutung von Deut. 18, 18[2]) aufmerksam gemacht hat, wobei er auch auf Deut. 33 und Gen. 21, 21 hinwies; im zweiten hatte er gar mit Muhammed selbst eine Unterredung. Die Träume haben ihn dann veranlasst, des Morgens sofort zu einem muslimischen Freunde Fachr al-dîn Abû-l-'Azîz b. Mahmûd b. Sa'd al-Miṣrî zu gehen und ihm seine Bekehrung zum Islâm mitzutheilen. Dieser war darüber hocherfreut und liess ihn feierlich in die Moschee geleiten, wo der Chaṭîb von der Kanzel herab sein Lob verkündete, da er nun durch Allâh auf den rechten Weg geleitet wurde[3]).

---

[1]) Dieser Tag (8. Novbr. 1163) ist also das genaue Datum der Abtrünnigkeit des S. b. J., wonach die Angabe in der Notiz REJ. V, 53 in תקנ"ח zu berichtigen ist. Wann S. b. J. die Schrift Ifḥâm al-Jahûd beendigt hat, darüber giebt er selbst am Ende des Buches (S. 78) Aufschluss.

منقول من خط مصنفه مما وجد مكتوب فى آخر النسخة المنقول منها كتبه مؤلفه السموأل بن يحيى المغربى فى شهر صفر سنة خمس وستين وخمسمائة هجرية.

[2]) S. 91. نابى اقيم لاهَيْمْ مقَّارب اَحَيْهم كَامُوخَا ايْلاو يشمَاعُونْ تفسيره نبيا اقيم لهم من وسط اخوتهم مثلك به فليؤمنوا.

[3]) S. 98. ثم استيقظتُ والصبح لم يسفر بعد فاسبغت الوضوء وصليت الفجر وأنا شديد الحرص على إشهار كلمة الحق وإعلان الانتقال الى دين الاسلام وكنتُ حينئذ بمراغة من اذربيجان فى ضيافة الصاحب الامجد فخر الدين ابى العزيز بن محمود بن سعد بن على بن حميد المصرى رحمة الله عليه وكان قد ابتلى بمرضٍ قد عافاه الله منه ولى به انس متقدم فدخلتُ اليه فى أوائل نهار الجمعة المذكور يومئذ

Mit sichtlichem Behagen verweilt S. b. J. bei diesen Vorgängen, die seiner Eitelkeit nicht wenig schmeichelten. In der folgenden Nacht begann er mit der Niederschrift seines Buches gegen die Juden, das rasch Verbreitung fand. Später fügte er viele Capitel hinzu, die Beweise gegen die Juden aus der Thora enthielten, bis es, wie Sam. b. Jahjâ meint, zu einem ausgezeichneten Buche ward, wie es im Islâm gegen die Juden noch nicht geschrieben worden ist. — Wie S. b. J. erzählt, hat er vier Jahre nach seiner Bekehrung von den zwei Traumgeschichten geschwiegen, weil er mit Dingen, die nicht als Beweise gelten können, nicht hervortreten wollte, und weil er befürchtete, dass die Missgünstigen über ihn Böses verbreiten und sein Bekenntniss verdächtigen könnten, indem sie behaupten würden: „N. hat seine Religion wegen eines Traumes gewechselt und liess sich durch confuse Träume täuschen." Erst als man aus seinem Buche erkannt habe, dass er für seinen Glaubenswechsel Gründe hatte, und dass er seine Bekehrung aus Ehrfurcht gegen seinen Vater und aus Liebe zu ihm verheimlicht hatte, da erzählte er die Geschichte der zwei Träume, die er als eine Mahnung Allâh's betrachtete, seine öffentliche Bekehrung nicht aufzuschieben. „Ich schrieb, setzt S. b. J. seine Erzählung fort, einen Brief an meinen Vater nach Ḥaleb, ich war aber zur Erholung in Ḥuṣn, und habe ihm in diesem Schreiben viele Beweise und Gründe dargelegt, von denen ich wusste, dass er sie nicht leugnen und widerlegen kann und habe ihm auch die zwei Träume erzählt. Er kam nach Mauṣil, um mich zu treffen, dort wurde er aber plötzlich krank und ging daran zu Grunde." S. b. J. schliesst mit der abermaligen Versicherung, dass das Traumgesicht ihm nur als Mahnung diente, mit dem offenen Bekenntniss der Wahrheit nicht zurückzuhalten.

وعرّفته أنّ الله قد رفع الحجاب عنّي وهداني فما أعظم استبشاره يومئذ بذلك وقال والله إنّ هذا الأمر ما زلت اتمناه وأترجاه وطالما قد جاورت قاضي القضاة صدر الدين في ذلك وكنّا جميعا نتاسف على علومك وفضائلك ان لا تكون اسلامية فالحمد لله على ما ألهمك له من صلاح وهداية وعلى استجابته دعاءنا في ذلك الخ.

Was an der Erzählung des S. b. J. von seinen Träumen Wahrheit, und was Dichtung ist, lässt sich nicht entscheiden; sie ist daher auch für Characteristik des Mannes schwer zu verwerthen. Von Interesse ist, dass er in der muslimischen Umgebung gegen diese Traumgeschichten Misstrauen voraussetzt. Die Muslimen haben eben auch Geometrie studirt und das Buch Kalila wa-Dimna gelesen und haben gelernt, auf Traumgeschichten Nichts zu geben. — Dass S. b. J. sein polemisches Werk für so bedeutend hält, darüber kann man sich nicht wundern; gewiss machte es Eindruck auf die Muhammedaner. Den Schriften der Ueberläufer ist immer ein grosser Werth beigelegt worden. Die Annahme, dass es im Islâm nie etwas Aehnliches gegeben habe, beruht wohl darauf, dass in seinem Kreise Schriften, wie das Kitâb al-milal wa-l-niḥal des Ibn Ḥazm unbekannt waren, denn dieser zeigt sich auch in der Polemik viel gewandter und gelehrter als S. b. J. — Das Widerliche, das die Erzählung vom tragischen Tode seines Vaters an sich hat, — er gebraucht von ihm den Ausdruck فهلك, — lässt eine milde Beurtheilung nicht zu.

Man wird kaum fehlgehen, wenn man die Bekehrung des S. b. J. zum Islâm in manchen Beziehungen als typisch für ähnliche Fälle betrachtet. Nachdem er dem jüdisch religiösen Leben entfremdet war, — Beweise hierfür bietet seine polemische Schrift genug, wie wir sehen werden, — und den Augen seines Vaters ebenfalls entrückt war, machte sich bei ihm der tiefe Eindruck, den die geschichtlichen Erfolge des Islâm auf ihn schon früh gemacht hatten, geltend. Er vermochte sich nicht zu jener höheren Anschauung emporzuringen, welcher mittelalterliche Philosophen seit Jehuda ha-Lewi vielfach Ausdruck gegeben haben, und nach welcher für die Wahrheit und den inneren Werth einer Lehre die Anzahl ihrer Bekenner und ihre äusseren Erfolge Nichts beweisen[1]). Seine Eitelkeit und Ruhmsucht, die sich

[1]) S. Al-Chazarî X § 113. Ikkarim III 25. זמה שיביאו ראיה מהצלחת המאמיני באמונתם אינה ראיה כלל אחר שמצאנו קודם שנתנה תורת משה יותר מאלפים שנה שהיו כל האומות ע"א זולתי יחידי סגולות באבות ודומיהן ואעפ"כ היו כל האומות מצליחות כל אחת ואחת במלכותה המיוחדת לה והיו עומדות בשלוה והשקט. ואף משנתנה תורה היו כל האומות עובדי ע"א זולתי ישראל והיו מצליחות כל אחת ואחת במלכותה ואין חצלחת סנחריב ונבוכדנצר ואלכסנדר היותם מושלים על ישראל ראיה שתהיה אמונתם טובה מאמונת ישראל וזן עד היום מודים שדת הישמעאלים היא נימוסית הנחיית ואינה אלהית ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם. Auch folgender Aeusserung des Maimonides, die er zwar in einem anderen Zusammenhang gethan hat, kann man eine grundsätzliche Bedeutung

in seiner Lebensgeschichte kundgeben, wohl auch die Aussicht auf äusseren Vortheil, thaten das Uebrige, um ihn zur offenen Abtrünnigkeit zu bewegen.

Sein Beispiel zeigt aber auch, dass das Beginnen Jehuda ha-Lewi's, den Glauben an die Wahrheit der jüdischen Religion auf das historische Motiv zu gründen, unter den Culturverhältnissen jener Zeit, Gefahren mit sich führte. Diese Grundanschauung hätte vielleicht grossen Schaden gestiftet, wenn nicht Maimonides erstanden wäre, der — so viel wir sehen — als der freieste Theologe des Mittelalters, mit seiner Kühnheit alle muslimischen Rationalisten in den Schatten gestellt hat.

Auch der Studiengang S. b. J.'s scheint seinen Abfall begünstigt zu haben. Im Gegensatze zu Maimonides besass er nur eine geringe Kenntniss der muslimischen theologischen Wissenschaften. Daher kommt es, das er von den Mängeln der muslimischen Lehre keine Kenntniss erlangt haben wird. Characteristisch ist jedenfalls, dass in seinem polemischen Werke weder der Korân, noch die muslimische Tradition angeführt wird. Von Kalâm und Philosophie scheint er überhaupt Nichts verstanden zu haben, in seiner polemischen Schrift wenigstens ist von derartigen Kenntnissen Nichts zu verspüren. Kein Wunder also, dass er seine Grundsätze für die Erforschung der Wahrheit aus seinen geometrischen Studien und aus Bardawejhi's Bearbeitung des Kalila wa-Dimna (!) schöpft. Dagegen wird man ihm wohl zutrauen dürfen, dass er auf dem Gebiete der Mathematik, Medicin, Geschichte und der Adab-Litteratur tüchtige Kenntnisse sich erworben hat, was übrigens auch seine schriftstellerische Thätigkeit[1]) beweist. — Wir wollen nun zum Inhalte seiner polemischen Schrift übergehen.

---

beilegen: كل ما تبرهن لاتزيد صحته ولا يقوى اليقين به باجماع كلّ العالمين عليه ولا تُنقص صحّته ولا يُضعف اليقين به بخالفة أهل الأرض كلهم عليه. More II, 15. Guide II, 33 b.

Dass Maim. die Grundlehren des Judenthums für beweisbar und erwiesen gehalten hat, geht aus der Einleitung zum Mischnacomm. hervor: ועוד השכל חכמוזיב עדותו יותר נאמן מעין שהוא רואה אותותיו וגו'.

[1]) Ueber seine Schriften s. Steinschneider, Cat. Bodl. col. 2442 f.

Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland.

Von
Dr. Max Freudenthal.

Laut Befehl liess Gottschalck auf der Ostermesse in Leipzig 1711 durch den Bücherfiskal David Bittorf und im folgenden Jahre, am 11. April 1712, auf der Messe zu Frankfurt am Main durch den Notar Joh. Balth. Groupitz die ihm neu verliehenen Privilegien den aus aller Herren Länder anwesenden Buchhändlern und am letztgenannten Ort auch noch der Judenschaft und ihren Baumeistern (Vorstehern) offiziell bekannt machen.

Von diesen Erfolgen Gottschalcks erfuhr Berend Lehmann offenbar erst, als es zu spät war; es wäre ihm doch sonst sicherlich ein Leichtes gewesen, wenigstens bei dem ihm wohlgesinnten sächsischen Fürsten die Sicherung der von ihm selbst behaupteten Rechte zu erlangen. Wahrscheinlich wurde er erst durch die Veröffentlichung auf der Leipziger Messe, deren ständiger Besucher er war, darauf aufmerksam, in welcher Weise sein ehemaliger Verleger ihm zuvorgekommen war. Dennoch trat Lehmann auch jetzt noch nicht zurück; war er doch fest überzeugt, dass Gottschalck die Mittel zu einer neuen Ausgabe des Talmuds nicht werde auftreiben können, und dass so alle Priviligien zuletzt doch keinen Wert besitzen würden. In der That verlautete nicht das Geringste davon, dass man in Frankfurt an der Oder mit der Verwirklichung des Planes Ernst machte. Die Nothwendigkeit dieser Verwirklichung ward aber von Tag zu Tag dringender, und es musste deshalb der Versuch gemacht werden, an einem anderen Druckort dieselbe durchzuführen. Am geeignetsten hierzu erschien, da Berlin ausscheiden musste, Frankfurt am Main, wo sich das Interesse für die Talmudedition schon früher so lebhaft kundgegeben hatte, und wo auch die Druckerei im Besitz eines Christen sich befand, was der Censur- und Privilegstreitigkeiten halber, die doch sicher zu erwarten waren, nicht ohne Bedeutung schien. Wirklich weiss Schudt davon zu erzählen[1]), dass schon im Jahre 1711 mit Johann Kölner, dem Frank-

[1]) Jüdische Merckwürdigkeiten (Frankfurt a. M. 1718) IV. Teil, II. Continuation, S. 233.

furter Druckbesitzer[1]), ein Kontrakt abgeschlossen worden war, laut welchem der ganze Talmud innerhalb zweier Jahre gedruckt werden sollte, — „da denn 6 Exemplar auff Atlaß (und zwar auf beyden Seiten, deren jedes Stück wenigstens 1000 Rthlr. wäre kommen) und 12. auff Pergament sollen gedruckt werden; allein der Contract ist zurückgangen, und ward hernach in Amsterdam gedruckt." Offenbar wollte Kölner, nachdem die Gottschalckschen Privilegien bekannt geworden waren, sich nicht mehr auf den gefährlichen Handel einlassen. Unter den Frankfurter Juden kam aber der Gedanke nicht zur Ruhe, und nicht ohne Grund liess Gottschalck, wie schon erwähnt, Anfangs 1712 auch in Frankfurt seine Privilegien nochmals öffentlich verkündigen und zwar nicht nur den Messbuchhändlern, sondern auch der ganzen Judenschaft dortselbst sammt ihren Vorstehern!

Den regsten Eifer für eine recht baldige, neue Talmudausgabe bewies unter den Mitgliedern der Frankfurter Gemeinde in erster Reihe der Sohn des letztverstorbenen (1705) dortigen Rabbiners Samuel[2]), der Rabbinatsassessor und spätere Rabbiner von Maltersdorf: R. Jehuda Arje Loeb. Was ihm vorschwebte, war der Gedanke: eine kritische Talmudedition ersten Ranges einmal zu schaffen; neben zahlreichem Handschriftenmaterial, das theilweise aus der Oppenheim'schen Bibliothek stammte, wollte er für sie auch die Arbeiten seines verstorbenen Vaters, wie seines Schwiegervaters verwenden[3]). Der Letztere gehörte gleichfalls mit zu den eifrigsten Fürsprechern des Unternehmens: es war der gelehrte und angesehene R. Samuel Schotten, Klausrabbiner und stellvertretender Gemeinderabbiner in Frankfurt, zugleich auch Rabbiner von Darmstadt, der übrigens nebenbei auch einen Buchhandel mit Werken der jüdischen Litteratur, selbst und mit Hilfe seiner Kinder, betrieb[4]). Der Eifer dieser beiden Männer schreckte vor keiner Schwierig-

[1]) Ueber dessen Druckthätigkeit s. Steinschneider, Jüd. Typogr. in Ersch und Gruber, Sect. II Bd. 28 S. 79.

[2]) Vgl. über ihn Horovitz, Frankfurter Rabbinen, Bd. II S 56 f und besonders Dembitzer, Klilath Jofi II, 144 ff, woselbst auch Einzelnes über den Sohn.

[3]) S. R. Loebs Einleitung zur Talmudausgabe Amsterdam 1714 bis 1717, zu Anfang des Traktats Sabbat.

[4]) Sein Sohn Moses bezeichnet ihn als „Buchhändler" (s. weiter). Ueber seine Bedeutung als Gelehrter s. Horovitz, a. a. O. S. 57 und 77 f, und Landshut in der v. Joseph Cohen Zedek herausgeg. Ztschrift אור חדש Heft 1, S. 51 ff.

keit und keinem Bedenken zurück. Freilich waren sie seit der Gottschalckschen Privilegveröffentlichung etwas vorsichtiger geworden; R. Loeb, der die Leitung des Drucks übernehmen wollte, richtete sogar erst ein Bittgesuch um Gewährung eines eigenen Privilegs an die kaiserliche Regierung in Wien[1]). Aber die Antwort, täglich erwartet, blieb aus; das Jahr 1713 ging hin, ohne dass ein Bescheid zurückgekommen war. Da riss dem eifrigen, erregten Gelehrten die Geduld. An einen Druck innerhalb der Grenzen des kaiserlichen Reiches war freilich unter solchen Umständen nicht zu denken; aber es gab ja auch ausserhalb der Reichsgrenzen bedeutende, weit besser arbeitende jüdische Druckereien. Da war vor allem Amsterdam, wo die letzte Talmudausgabe vor der Baermannschen erschienen war. Dorthin begab sich R. Loeb. Im Hause eines Verwandten, des Vorstehers Ahron Pollack, fand er freundliche Aufnahme und Unterstützung, und das Jahr 1714 war noch nicht zu Ende gegangen, als bereits der erste Band seiner neuen Talmudausgabe vorlag, dem in den folgenden Jahren bis 1717 noch eine Reihe anderer folgte[2]). Die Pläne, die R. Loeb für diese Edition gehegt, konnte er allerdings nicht sämmtlich zur Ausführung bringen; immerhin stand sie auf einer Höhe, die alle bisherigen Ausgaben weit unter sich liess. Die kaiserliche Druckerlaubniss fehlte gleichfalls immer noch, und mancher angesehene Rabbiner, selbst derjenige aus Frankfurt, hatte aus diesem Grunde wohl mit seiner Approbation zurückgehalten[3]). Aber es mangelte weder an rabbinischen Nachdruckverboten für zwanzig Jahre hinaus, noch an einem förmlichen Privileg[4]); denn Berend Lehmann hatte bereitwilligst auf das Seinige zu Gunsten des neuen Drucks verzichtet, was der Herausgeber ausdrücklich auf dem Titelblatte jedes Bandes mit tiefstem Dank bezeugt, damit ihm — natürlich ein Seitenhieb auf Gottschalck — ja kein Ankläger und Spion etwas anhaben könne[5]). Den Vertrieb der Exemplare

[1]) S. Epilog R. Loebs zu Elia b. Chajims אמרי שפר Frankfurt 1713.

[2]) Vgl. über diese Ausgabe Rabbinovicz, a. a. O. S. 88 f, wo jedoch das Historische nach unserer Darstellung zu ergänzen, resp. zu berichtigen ist.

[3]) S. Rabbinovicz, S. 93 Anm. קלב; ich vermisse besonders auch David Oppenheim, der die erste Baermannsche Ausgabe mit approbirt und für diese jetzt seine Bibliothek zur Verfügung gestellt hatte.

[4]) R. Loeb druckt einfach: „con Previlegio", nicht mit kaiserlichem oder fürstlichem Privileg.

[5]) Das von Rabbinovicz zitirte (S. 93) אע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי trifft also nicht zu. R. Loeb musste sich übrigens gefallen lassen, dass man seine Privilegien ebensowenig beachtete, wie er diejenigen Gottschalcks;

hatte R. Samuel Schotten übernommen; auch ihm hatte Berend Lehmann ausdrücklich auf Grund seines von ihm behaupteten Privilegs die Erlaubniss zum Verkauf gegeben, und gestützt auf dieselbe hatte Schotten bereits auf der Leipziger Ostermesse des Jahres 1714 Vorausbestellungen für die im Druck befindliche Ausgabe entgegennehmen lassen. Wie nothwendig ihr Erscheinen war, beweist die Thatsache, dass damals allein über 400 Personen sich als Pränumeranten einzeichneten.

Die Nachricht von dem Beginn des Amsterdamer Drucks und den zahlreichen Bestellungen versetzte natürlich Michael Gottschalk in die grösste Erregung. Indessen bewirkte sie auch ein Gutes. Gottschalk selbst begann nämlich sofort und schleunigst mit seinem eigenen Talmuddruck, um seinem Concurrenten die Spitze bieten zu können. Er hatte ihn bisher aus Mangel an den nöthigen Geldmitteln immer wieder hinausschieben müssen[1]); jetzt aber war es ihm gelungen, den bekannten Berliner Buchdruckbesitzer, den Oberhofprediger Jablonski, als Theilnehmer zu gewinnen, und um den Amsterdamern möglichst schnell nachzukommen, wurde vereinbart, dass die Arbeit zwischen der Berliner und der Frankfurter Presse getheilt werden sollte[2]). Ebenso schnell suchte Gottschalck Pränumeranten auch für seinen Talmud zusammenzubringen, und selbst das gelang ihm rasch bei dem notorischen Mangel an Exemplaren. Unter anderm schloss er am 17. August noch des-

---

s. Rabbinovicz, S. 94. Der von seinem Schwiegervater angedrohte Bann, dessen Grund Rabbinovicz (das. Anm. קיח) nicht finden kann, bezieht sich vielleicht auf die Wilmersdorfer Druckerei, die (s. S. 138) mit Gottschalck, nicht mit R. Loeb Talmudbestellungen abschloss und später selber einzelne Talmudtraktate nach der Frankfurter Ausgabe herausgab; z. B Makkot 1716, Sukkot 1717 tragen ausdrücklich den Vermerk: nach dem Druck zu Ff. a. O.

[1]) S. R. Naphtali Cohns Approbation zu dieser Ausgabe.

[2]) S. die Approbation des R. Jechiel Michel-Berlin vor dem Traktat Erubin 1716. Also nicht, wie König, Annalen u. s. w., S. 227, als ob Jablonski allein den Druck besorgt hätte; aber auch nicht wie Steinschneider, hebr. Drucke in Dtschld. u. s. w. a. a. O., der in der Abtheilung Berlin diese Ausgabe gar nicht erwähnt, obwohl thatsächlich ein Theil der Bände in Berlin gedruckt worden ist. So trägt z. B. das dem Traktat Erubin 1716 angehängte Mischnajot zu Seder Moed mit dem Kommentar des Maimonides ausdrücklich den Vermerk: gedruckt im Hause von Baruch Buchbinder. Ebenso zeichnet sich am Schlusse des Traktats Arachin 1722 als Setzer: Ahron b. Elia aus Hamburg, jetzt hier in Berlin beschäftigt, und am Ende des Seder Teharot 1722 bemerken gleichfalls die sämmtlichen Setzer, dass sie jetzt hier in Berlin in Arbeit ständen. Näheres s. weiter in der bibliogr. Beschreibung der Ausgabe. — Auffällig ist übrigens, dass auf keinem einzigen Titelblatt der Name Jablonskis, sondern immer nur der Gottschalcks erwähnt wird.

selben Jahres 1714 mit dem Besitzer der Buchdruckerei in Wilmersdorf, dem Hohenlohischen Hoffactor Hirsch b. Chajim aus Fürth, einen Kontrakt ab, wonach dieser sich verpflichtete, 500 vollständige Exemplare für den Preis von 6000 Thalern ihm abzunehmen; von der Kaufsumme sollten $^5/_6$ in Baar gezahlt werden, für die Restsumme hatte Hirsch b. Chajim an Gottschalck bis zur künftigen Michaelismesse franco Leipzig die im Vorjahre 1713 in Wilmersdorf gedruckte schöne Pentateuchausgabe und die noch dort in Druck befindliche Mischna zu liefern[1]), beides zusammen pro Stück mit $6^1/_2$ Thalern berechnet Der Kontrakt war mit aller Vorsicht von beiden Seiten abgeschlossen[2]), und Hirsch hatte unter anderen Bedingungen auch diejenige

[1]) Ueber die Wilmersdorfer Druckerei und die erwähnten Ausgaben s. Steinschneider, Jued. Typographie a. a. O., S. 82; Cat. Bodl. No. 809 und 2017.

[2]) Der Kontrakt hatte folgenden Wortlaut:

Im Nahmen Gottes Amen. Zu wißen sey hiermit, daß zwischen Michael Gottschalck Königl. Preuß. Glasfactor und Gerichts Assessor an einem, und Hierschel Heym Hoch Gräflichen Hohenlotischen Factor am andern Theil, folgender Contract ist abgeredet geschlossen und vollzogen worden, folgender Gestalt und also: Es druckt gedachter Gottschalck den Talmuth in folio in 12 Bände, auf Schreib Pappiere wie die Probe schon genungsam gesehen worden; Davon verhandelt Er 500 Sage fünfhundert stück an Hirschel Heym vor 6000 Thlr Sage sechstausend Thaler Nehmlich 5000 sage fünftausend Thaler baar Geld und vor 1000 thlr Bücher, Nehmlich daß Gummisch in Real folio, gebunden in Leder und Clausuren, und den Beschmeiß in 4 tto, iedes stück in zwey Bände ebenfallß in Leder und Clausuren und zwar von einen Buch so viel Stück als von andern, beyde Bücher zusammen vor 6 thl 12 gl, Sage sechs Thaler zwölf Groschen und liefert solche Bücher hirsch heim biß Leipzig auf die künfftige Michael Meße frey und franco was fertig ist, nehmlich daß Gumisch Erst und zahlt an Michel Gottschalck zugleich mit baar 200 Thl sage zwey Hundert Thaler die übrige 4800 Thlr liefert Hirsch Heim folgendermaßen, Nehmlich, so baldt der erste Band außgedruckt ist, und zwar vier wochen zuvor 400 Thlr und wenn der andere Band wieder halt fertig ist wieder 4 Wochen zuvor 400 Thl: und so soll es gehalten werden, bis alle zwölff theile oder Bände gedruckt seyn. Hingegen verspricht Michael Gottschalck wieder so bald der Erste Band ganz außgedruckt ist, demselben des Hirschel Heyms seinen gevollmächtigten gegen Quittung gleich auszuhändigen und zwar ungebunden vor 10 Thlr sage zehen Thaler, will er aber gebunden haben, so wird daß Stück zu 12 Thlr gerechnet, biß steht nun dahin und ist von beyden Theilen so beliebt worden, ohne einzige arge List und Betrug, ist dießer Contract insoweit getroffen worden, biß Ihro Hoch Gräffliche Excell. der Herr Graff von Hohenloh denselben confirmirt und vor gut befindet und auch hat sich Hirsch Heim noch dabey bedungen, wenn der Talmuth solte in Holland gedruckt werden, daß

gestellt, dass der Vertrag nur dann bestehen sollte, wenn es Gottschalck gelingen würde, den Talmuddruck in Holland zu verhindern.

Das war denn auch dessen eifrigstes Bestreben. Aber was sollte er beginnen, um diese offene Umgehung seiner Privilegien zu verhindern [1])? Es blieb zunächst nichts anderes übrig als den kaiserlichen Schutz anzurufen. Kaiser Leopold I. und Kaiser Joseph I hatten die Privilegien einst gegeben. Jetzt war Kaiser Karl VI. auf den Thron gekommen, und ihm liess Gottschalck durch seinen Vertreter in Wien sein Gesuch zustellen. Er bat darin, dass auch der neue Kaiser gleich seinen Vorgängern das Talmudprivileg bestätigen möge; aber man solle ihn dann auch in seinem Privileg, besonders gegen den Frankfurter Juden Schotten, beschützen, die Einfuhr aller fremden Talmuddrucke ins Reich bei schwerer Strafe verbieten und durch den kaiserlichen Kommissar in Frankfurt oder den dortigen Rat alle von Schotten etwa schon eingebrachten Exemplare konfiszieren lassen.

Aber noch ein anderer wirksamer Weg stand Gottschalck offen. Er brauchte auch rabbinische Approbationen für seine neue Talmudausgabe, und es war natürlich, dass er sich zunächst an diejenigen Rabbinen wandte, welche die erste Frankfurter Ausgabe seinerzeit approbiert hatten. Wie, wenn es ihm gelang, einen dieser Männer, die doch auf 20 Jahre hinaus jeden unberechtigten Nachdruck bei Strafe des Bannes verboten hatten, wirklich zur Verhängung des Bannes über die Amsterdamer zu bewegen? Dann war das gefährliche Konkurrenzunternehmen so gut wie vernichtet. Und fast schien das Glück Gottschalck hold zu sein. David Oppenheim, der allbekannte Landesrabbiner von Mähren und Oberrabbiner von Prag, der jenes Nachdruckverbot mit erlassen, hatte wieder einmal eine seiner häufigen Besuchs- und Geschäftsreisen [2]) nach seiner deutschen Heimat angetreten und

---

Er alsdan dieſen Contract nicht ſchuldig zu halten ſey, zu mehrerer Verſicherung haben wir beyderſeits dießes unterſchrieben ſo geſchehen in Francfurth an der Oder d 17. Aug. Anno 1714. (LS) Michael Gottſchalck (LS) Herſch Heym.

[1]) Die von Rabbinovicz a. a. O. S 93 Anm. אפ aufgeworfene Frage erhält durch obige Ausführungen ihre Antwort,

[2]) S. Graetz, Gesch. d. Juden Bd. X (Leipzig 1897), S. 314 f. Wie unangenehm diese häufige Abwesenheit, manchmal selbst in religiösen Dingen trotz der zahlreichen in Prag wohnenden Gelehrten werden konnte, ersehe man z. B. aus Jakob Reischers Gutachtensammlung Schebut Jakob I (Halle 1710), Gutachten No. 115.

weilte gerade in der Vaterstadt seiner Frau, in Hannover. Zu ihm, der keine noch so grossen Kosten scheute [1]), wenn es galt, durch Anschaffung von Büchern und Handschriften aus allen Weltgegenden seine berühmte Bibliothek zu vervollständigen, hatten natürlich alle Buchdrucker und Buchhändler die engsten, zumeist sogar persönliche Beziehungen. Auf der Leipziger Messe, auf der sich schon seit dem Jahre 1700 die grossen Buchhändlermessen eingebürgert hatten [2]), war auch David Oppenheim ein häufiger Gast, zumal die Stadt ohnedies auf der Reiseroute von Böhmen nach dem Westen und Norden Deutschlands lag [3]). Gerade zu jener ereignisvollen Ostermesse des Jahres 1714, als Schotten vor den Augen Gottschalcks Vorbestellungen für den Amster-

[1]) Schudt, a. a. O. Bd. I, S. 582.

[2]) S. Funke, die Leipziger Messen (Lpzg. 1897), S. 49.

[3]) In Leipzig starb auch auf der Durchreise von Nikolsburg nach Hannover ein Schwager David Oppenheims, ein Sohn des hannöverschen Hofagenten Leffmann Behrens, Namens Moses Jakob, am 19. Januar 1697 (26. Tebet, so das Datum nach den Akten und dem Grabstein); s. über ihn Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 86; ders. Urkundl. aus dem Leben Samson Wertheimers, S. 22; ders. Memoiren der Glückel von Hameln, S. 184 u. 224. Da in Leipzig keine Juden wohnen und selbst die während der Messe verstorbenen dort nicht begraben werden durften (in einem Schreiben des Rates der Stadt heisst es hierüber: „Als ungläubigen und Schändern unsers alleinseligmachenden christlichen Glaubens vermochten wir ihnen Keinen ehrlichen Ort zum Begräbnis zu verstatten"), so wurden die Leichen zumeist nach dem am nächst gelegenen Begräbnisplatz der hiesigen Gemeinde Dessau verbracht; selbst für die Erlaubnis, die Leichen abführen zu dürfen, musste eine Abgabe gezahlt werden. Der Leichnam des Moses Jakob Behrens durfte frei abgeführt werden, da Berend Lehmann einen Freipass von dem Kurfürsten erwirkt hatte; nichtsdestoweniger bezahlten die Juden freiwillig nachher hierfür 24 Thaler an den Rat (Archiv der Stadt Leipzig, Sign. LI, 87.) Am andern Tage wurde Moses Jakob in Dessau begraben; sein Grabstein (No. 33) rühmt sein Interesse für die Wissenschaft, seine Frömmigkeit und seine ausserordentliche Wohlthätigkeit. — Von der Ueberführung des während der Leipziger Messe verstorbenen Mendel Speier aus Frankfurt nach Dessau erzählt Glückel von Hameln (a. a. O. S. 177); er war der Sohn des Frankfurter Dajjan R. Michael b. Isaak Speier und starb (nach den Akten) in der Nacht vom 22./23. Mai 1685 a St., während sein Grabstein (No. 112) und das Frankfurter Memorbuch als Todestag den 1. Siwan = 24. Mai a. St. bezeichnen. Für die Erlaubnis die Leiche fortbringen zu dürfen und zwar „ohne alle Ceremonien", musste sein Schwiegervater Moses Nathan aus Hamburg dem Rat 140 Thaler zahlen. Moses Nathan hatte Spielleute holen lassen, welche dem Kranken, „der gar heftig braute und ihm der Tod schon anzusehen gewesen, ein bis zwei Stücklein vorspielen mussten, denn manchmahl kämen solche Leute durch die Musik zur Ruhe"! — Das Grab der Gattin R. Meier Perls, die nach dem Stammbaum des R. Eleasar Fleckeles (s. Kaufmann, in dieser Monatsschrift, 37. Jahrg. (1893), S. 384 u. 389) 1745 in Dessau begraben wurde, ist nicht mehr aufzufinden.

damer Druck sammeln liess, war David Oppenheim in Leipzig anwesend; in einem der Messverzeichnisse, die zur Kontrole über die anwesenden Juden geführt werden sollten, findet sich ausdrücklich vermerkt (Datum: 28. April 1714): „David Oppenheimer, Ober-Rabine in Prag mit 4 Personen, hat einen alten Pass, der noch nicht zum Vorschein gekommen[1])!" Trotz des noch nicht zum Vorschein gekommenen alten Passes wurde aber der Anwesenheit des wohlbekannten Mannes nichts in den Weg gelegt[2]), und so konnte denn Gottschalck die gute Gelegenheit benutzen, ihn für alle seine Pläne zu erwärmen Die geflogenen Unterhandlungen hatten wenigstens in einer Beziehung Erfolg. In seiner bekannten Liebhaberei für besonders kostbare Druckabzüge auf Pergament und Farbenpapier[3]) bestellte Oppenheim bei Gottschalck solche Abzüge der neuen Talmudausgabe, falls die Probebogen nach Wunsch ausfallen würden. An diese mündlichen Verhandlungen knüpfte sich dann ein Briefwechsel zwischen den beiden Männern, der schon deshalb von Interesse ist, weil er zeigt, wie der Prager Oberrabbiner den verschnörkelten deutschen Briefstil seiner Zeit nicht minder geschickt handhabte wie den gleichgearteten rabbinischen; die Briefe greifen aber auch in die Ereignisse ein, um die es sich für uns handelt.

Die Nachrichten von der Inangriffnahme des Drucks zu Amsterdam hatten, wie erwähnt, Gottschalck dazu gebracht, gleichfalls schleunigst den Talmuddruck zu eröffnen; er wandte sich deshalb alsbald an Oppenheim, der noch zu Hannover weilte, und bat um sofortige Übersendung des Pergaments für die Probeabdrücke. Oppenheim kam umgehend diesem Wunsche nach und schrieb am 30. Juni 1714 an den Buchdrucker:

Monsieur In freundl Antworth deßen ſehr geliebtes dienet, daß ich heute über Braunſchweig auf den Poſtwagen

---

[1]) Archiv der Stadt Leipzig, Sign. LI, 4.

[2]) Oft machten auch die Bachurim auf ihren Wanderungen von und nach den berühmten Talmudschulen Deutschlands, Polens und Böhmens in Leipzig Station während der Messzeit. So waren nach dem Messverzeichniss des Jahres 1707 sechs jüdische Studenten anwesend, die teils nach Prag, teils nach Halberstadt reisen wollten und für die Aufenthaltserlaubnis je 3 Thaler zahlen mussten,

[3]) Schudt, a. a. O. Bd. I, S. 582; Bd. IV, III. Continuation, S. 154 f.; Zunz, z. Gesch. u. Liter., S. 235. H.B. V, 79.

begehrter Maßen 30 Bogen Pergament abgeschickt habe, welche in guten Empfang zu nehmen beliebe, und abgeredeter Maßen darmit verfahren, Es braucht aber eine gute obacht wan was auf Pergament gedruckt werden solte, dahero umb daß solches sauber herauskommen möge, Ihme, bestens Recommandiren will, was nun ferner wegen seiner vorhabenden Druck passirt will iedesmahl erwarten, und bin iederzeit unter Empfehlung Gottl. Gnaden Monsieur Dwdl David oppenheimer
Oberabiner

A Monsieur Michel Gottschalck
Assessor Judicii Franckfurt an der Oder
Franco Halberstad.

In kürzester Frist waren die Probeabdrücke hergestellt; denn es wurde jetzt mit aller Macht in Frankfurt gearbeitet. Offenbar lag Gottschalck viel daran, bereits für die Leipziger Herbstmesse etwas von dem neuen Werk vorlegen zu können. Aber unterdessen brach wieder eine neue Sorge über ihn herein. Nicht nur dass in Amsterdam zu seinem Aerger ruhig weiter gearbeitet wurde, auch das Absatzgebiet im Osten, das so stark in Betracht für ihn kam, schien sich plötzlich zu verschliessen. In Prag, wo nur im Orte selbst gedruckte und zensirte Bücher verkauft werden sollten, hatte die Geistlichkeit gerade wieder einmal eine eingehende Haussuchung vornehmen und unbarmherzig zahlreiche Schriften, darunter eine ganze Anzahl von Exemplaren des ersten Frankfurter Talmuddrucks dem Feuer übergeben lassen[1]). Da hiess es also mit Vorssicht zu Werke gehn! Gottschalck benutzte die gute Gelegenheit, da er Oppenheim von der Fertigstellung der Proben Mittheilung machte, um den Prager Oberrabbiner zu bitten: er möge ihm bei der erschwerten Einfuhr auswärtiger Drucke in seiner Gemeinde etwas behilflich sein, ihm einen geeigneten und vertrauenswerthen Vertreter empfehlen und ihm gelegentlich auch eine zuverlässige Nachricht darüber zukommen lassen, wie es eigentlich mit den Arbeiten in Amsterdam stehe. Zugleich theilte Gottschalck mit. dass er um Schutz gegen die Amsterdamer beim Kaiser eingekommen sei. Die Antwort Oppenheims, vom 7. Oktober 1714 datirt und nach Leipzig gerichtet, lautete:

[1]) Schudt, a. a. O. Bd. IV, I. Contin. S. 158; G. Wolf in Steinschneiders Hebr. Bibliogr. Bd. VI (1863) S. 35 f. Der von Wolf erwähnte Buchhalter Simon Jeiteles, der als Sachverständiger von den Inquisitoren zugezogen wurde, ist vielleicht identisch mit dem von Oppenheim im folgenden Brief empfohlenen. Vgl, auch Grunwald a. a. O. S. 359.

Hannover den 7. 8bre 1714. Monsieur. In freundl. Antwort dero geliebtes von 24. verwichenen Monaths dienet, daß überschickte gedruckte Bogen sowohl Pergament als Pabier habe zu recht erhalten, und danke vor verursachende Mühe, daß auf Pergament kumbt sauber, aber auf dem Blau riall ist gar schlecht, und finde nicht dienlich mehr als dieses Buch beruhet, mehr auf diesen Papier zu drucken, ich werde aber Künfftig daß nöthige geliebts Gott davon melden, den Blümeranten gedruckten Bogen, sende ich mit mehreres Pergament zurück, mithin was dieser affaire belangendt, so wird H. Simon Jeyteles von Prag sich alda befindent bey dem H. anmelden, und wegen Talmudischer Paßirung als Informirung, so muß man nothwendigst den ausgang dieser affaire absehen, inzwischen dienet dem H. auch nachrichtlich daß in Amsterdam auch in dem Druck mit allen fleiß fort fahren, was nun dH. von dem Kayßl. Hoff vor privilegi erhalten oder erhalten wird, erwarte ich aber stetshin unter obhut Gottes mich empfehle und verbl. Monsieur Dbd David oppenheimer, Oberrabiner.

Herrn H. Michel Gottschalck,
Assessor Judicij von Frankfurt
an der Oder in Leipzig, abzugeben
franco bey H. Christian Gottschalck buchbinder auf der Burgstraßen.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Spinoza in Deutschland. Gekrönte Preisschrift. Von Dr. Max Grunwald. Berlin, 1897. IV u. 380 SS., 8. Verlag von S. Calvary & Co.

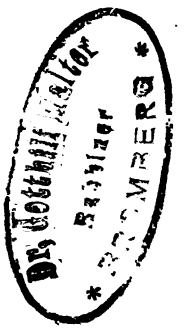
Die „Oesterreichische Wochenschrift" erliess 1893 ein Preisausschreiben, welches die Aufgabe stellte: Einfluss Spinozas auf deutsche Denker und Dichter. Vorliegender Arbeit wurde der Preis zuerkannt. Der Verfasser hat aber bei der Drucklegung eine „Skizze des Spinozismus", sowie umfangreiche „Anmerkungen und Nachträge" hinzugefügt. „Beiträge zur Spinoza-Bibliographie", denen grössere bibliographische Genauigkeit zu wünschen wäre, und ein von Else Grunwald herrührendes Namenverzeichniss bilden den Schluss des Werkes.

Die Geschichte des Spinozismus ist nach der Darstellung des Verfassers eine Geschichte des modernen Bildungsgedankens. Unter seiner kundigen Führung lernen wir ihn kennen als einen Strom, der anfänglich gewaltsam zurückgedämmt, bald alles mit sich fortreisst, bis er, zu ruhigem Laufe gelangt, majestätisch dahinfliesst, die Ufer weithin und nachhaltig befruchtend. — Die erste Periode, bis auf Lessing, ist eine Zeit vor-

wiegender Verkennung und Verketzerung. Zu denen, welche sich wegen Spinozismus vertheidigen mussten, gehörte auch der zum Judenthum übergetretene Schulmeister J. P. Spaeth, über den sich der Verfasser jedoch nicht genügend informirt hat. Er hiess Spaeth, nicht Speeth, stammte aus Wien, nicht aus Augsburg und hat kein Buch: „De ortu et progressu pantheismi" geschrieben. Der Titel lautet vielmehr: „De ortu et progressu facultatis et formali institutione artis medicinae apud Judaeos". — Seitdem Lessing sein „ἓν καὶ πᾶν" an die Wand des Gleim'schen Gartenhauses in Halberstadt geschrieben hatte, und der Streit um Lessings Spinozismus zwischen Jacobi und Mendelssohn entbrannt war, wurde der Weise von Amsterdam zu Ehren gebracht, ja überschwänglich verherrlicht. Er, den man bis dahin, wie den leibhaften Gottseibeiuns, nicht bei Namen nennen mochte, wurde nun von einem hochgestellten Geistlichen zum Heiligen gemacht und mit dem heiligen Christ auf eine Stufe gestellt! (Herders sämmtliche Werke, hg. v. B. Suphan XXIX, S. 697). Der Widerspruch Herbarts bewirkte, dass man mit mehr Kritik an sein Studium herantrat. In der kantischen Schule vollzog sich die Wiedergeburt des Spinozismus. Schelling nannte sich selber erst einen Erneuerer, später einen Fortbildner Spinozas; bei ihm wäre eine Hinweisung auf sein „Epikurisch Glaubensbekenntniss Hans Widerporstens" wohl am Platze gewesen. Auch unsere heutigen Modephilosophen: Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche sind Schösslinge am Stamm des Spinozismus. — Als um die Mitte unseres Jahrhunderts die Speculation vor der exacten Naturforschung in den Hintergrund trat, da war es gleichfalls Spinoza, welcher die Wege wies. Die seitdem in der Wissenschaft herrschende Naturanschauung geht, durch Vermittelung Schellings, auf ihn zurück; durch Darwin ist dieselbe nur vertieft, nicht beseitigt worden. Johannes Müller, der geniale Begründer der modernen Physiologie, der Lehrer Dubois-Reymonds, war eifriger Spinozist, ebenso Fechner, der Begründer der Psychophysik. — Der Dichter des Spinozismus war Goethe, für die Geschichtsbetrachtung hat ihn Herder fruchtbar gemacht. Lichtenberg sah im Spinozismus die Religion der Zukunft; Schleiermacher wurde der Apostel einer solchen spinozistischen Religion, die er Christenthum nannte. Spinoza ist, nach D. F. Strauss, Miturheber der rationalistischen Ansicht von Christo und der erste, welcher den Grundgedanken der speculativen Christologie rein und deutlich aussprach. Die moderne Bibelkritik verehrt ihn als ihren Vater. — Auf dem Gebiete der Rechtslehre und Politik sind Spinozas Ideen vom Verhältniss des Staates zur Kirche, von politischer Freiheit, von allgemeiner Wehrpflicht zur Geltung gekommen. Neigt Spinozas Anschauung entschieden nach der liberalen Seite hin, so darf sich doch auch der Sozialismus auf ihn berufen. Bismarck hat Spinoza, den er weit über Hegel stellt, fleissig studirt; dass aber der Charakter unseres Altreichskanzlers durch dieses Studium entscheidend beeinflusst worden ist, wie der Verfasser S. 247 behauptet, lässt sich aus den von ihm angegebenen Belegstellen nicht entnehmen. — Jedenfalls sehen wir den Spinozismus überall, wo sich im modernen Denken ein Fortschritt vollzog, als wichtigen Factor mitwirken. Wenn aber Spinozas Lehre als unmittelbare Fortsetzung der jüdischen Religionsphilosophie zu betrachten ist (S. 4), dann hat nicht blos Spinoza, sondern dann haben auch die jüdischen Denker des Mittelalters die Saat mit ausgestreut, aus welcher der moderne Staat und die moderne Weltanschauung erwachsen sind.

Berlin. Dr. N. Samter.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.



Assyriologische Studien.

Von

D. Feuchtwang.

IV.

1. Josua VII, 21.

Der Vers lautet: וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה וגו׳. Das Trg. hat dafür: וחוית בבוזתא אצטלי בבלי חד שפיר: die Commentatoren, denen die Bezeichnung שנער auffällt bemerken; u. z. Raschi: שכל מלך שלא בנה לו פלטרין בארץ ישראל לא נתקררה דעתו במלכותו שנא׳ ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים; והיה למלך בבל פלטרין ביריחו וכשהיה בא לכאן לובש אותם; Kimchi: בגד חשוב שנעשה בבבל הנקרא שנער, ובבראשית רבה אדרת שנער, רבי חנינא בר רבי יצחק אמר פרפרא בבלאה ועוד בדברי רבותנו ז״ל רב אמר איצטילא דמילתא ושמואל אמר כרבלא דצריפאה (סנהדרין מד מ״א) Jalkut Jos. z. St. lautet: רב אמר אצטליא דמלתא פורפירא בבליקון, שמואל אמר סרבלא דצריפא. ומה בבל עבידא הכא? אלא כל מלך ושלטון שלא היה לו שלטנות בארץ ישראל אינו שווה כלום ומלך בבל אנטיקסר שלו יושב ביריחו וזה שולח לזה כותבות וזה משלח לזה דורונות. Midrasch R. Beresch. 85: ר׳ הונא אמר פורפוריא בבליא; ומה בבל עבדא הכא? אלא תנא ר׳ שמעון בן יוחאי כל מלך ושלטון שלא היא לו שולטן בארץ הא אמר איני שווה כלום; ומלך בבל אנטיקיסר שלו היה יושב ביריחו והיה זה משלח לו כותבות וזה משלח לזה דוריות [= דורונות]. Diese verschiedenen Erklärungen sagen ungefähr dasselbe; alle sind natürlich darin einig, dass unter Sinear eine babylonische Landschaft gemeint sein müsse. שנער entspricht bekanntlich dem assyrischen Sumir, welches den südlichen Theil von Babylonien bezeichnet[1]). Die Midraschim bedürfen einer aufmerksamen Erläuterung. Die Frage: „was hat Babel hier zu schaffen?“ ist berechtigt. Nach dem, was wir aus den el-Amarna-Briefen wissen, sind wir allerdings nicht mehr sonderlich erstaunt darüber, zur Zeit Josua's in Palästina Reminiscenzen an Assyrien oder Babylonien zu finden.

Die gewiss nicht wörtlich zu verstehenden Äusserungen des Midrasch von einem Vicekönig des Babylonischen Herrschers in der palästinensischen Stadt Jericho enthalten einen historischen Kern; der Midrasch will freilich nur die Vor-

[1]) S, Schrader KAT², 118ff. Berliner Beiträge zur Geogr. u. Ethnogr. Babyloniens, S. 13. u. 14.

trefflichkeit und Wichtigkeit des heiligen Landes auch in den Augen der fremdesten und fernesten Völker und Könige hervorheben; da er aber gerade an solchen Stellen, wie die unsrige, sehr oft geschichtliche Niederschläge aufweist, geht man nicht fehl und auch nicht zu weit, ein Gleiches hier zu vermuthen Die el-Amarna-Briefe liefern den unwiderleglichen Beweis, dass die Kassitischen Könige von Babylonien es versucht haben, Palästina in ihre Gewalt zu bringen. Zwei Inschriften Hammurabis, [Ammurabi, Ḫammiram] der ohne Frage als Prototyp für Amraphel anzusehen sein wird, geben ein ziemlich gesichertes Zeugniss für eine Herrschaft Babyloniens über Palästina gegen Ende des dritten Jahrtausends. Gudea bezog Baumaterial aus dem „Westlande" (=Palästina). Sicher ist, dass in ältesten Zeiten, im zweiten Jahrtausend, Babylonien nicht nur Beziehungen zu Palästina hatte, sondern auch Eroberungen dortselbst gemacht hat. Der Titel šar kiššati „König der Völker" bedingt wahrscheinlich eine Ausdehnung des Reiches bis in das Westland [Winckler]. Schon Sargon I spricht von Eroberungen im mât Acharri; ebenso Kudurmabug; Tiglat Pileser I. nennt sich ebenfalls „Eroberer von Acharri"; wahrscheinlich haben auch schon sein Vater und Salmanassar I. Streifzüge nach P. unternommen u. Eroberungen gemacht.

Salmanassar I. regierte ungefähr zur Zeit des Exodus. Die Ansicht Simon ben Jochais ist also so unhistorisch, wie sie scheint, nicht. In einem Briefe (el Amarna B61, 62ff.) schreibt Rib-Addi an Amenophis IV. von Byblos aus: „Als Du bestiegen den Thron Deiner Väter, haben die Söhne von Abd-Aschirta das Land des Königs für sich in Besitz genommen. Kreaturen des Königs von Mitani und des Königs von Chatti sind sie". In dieser Weise konnte nur geschrieben werden, wenn wirklich bereits in alter Zeit babylonische Könige, Palästina zu erobern, versucht haben. . . . Die Thatsache allein, dass um die Zeit, aus der die Amarna-Briefe stammen, in Palästina Assyrisch und Keilschrift geschrieben wird, benimmt uns das anfängliche Erstaunen darüber, dass in Palästina ein „Mantel aus Sinear" gefunden wird; die Frage: „wie kommt Babylonien hierher"? ist für uns beantwortet[1]).

---

[1]) Siehe Zeitschr. f. Assyriol. VII, 1ff: Jastrow „On Palestine and Assyria in the days of Josua", auf welchen Aufsatz ich nachträglich aufmerksam gemacht wurde.

2. צדקה.

Dieser Begriff im Sinne von „Wohlthätigkeit, Almosengeben“ hat sich erst spät entwickelt. Das Wort kommt über 150 mal in den Hh. Schrr. vor; kein einziges mal aber in der klaren Bedeutung, die wir, wenn das Wort gebraucht wird, bis zum heutigen Tage damit verbinden. Alle Stellen der H. Schr., an denen es angewendet wird, werden von Haggadah und Halachah auf צדקה im Sinne von „Almosen, Wohlthun“ ausgelegt. Sogleich Genes. 15, 6 wird so aufgefasst und die Wichtigkeit der צדקה, als alle Gebote aufwiegend durch den Schriftvers belegt (Genes. 18, 19): כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו . . . . לעשות צדקה; ferner wird gesagt: ואין כסא ישראל מתכונן ודת ואמת עומדת אלא בצדקה שנא׳ בצדקה תכונני, ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה שנא׳ ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. Im religösen und öffentlichen jüdischen Leben spielte צדקה stets eine grosse Rolle; das Wort bezeichnet auch direct: die Armencasse neben קופה של צדקה; die Almosenverleiher und -sammler sind die גבאי של צדקה. (Vgl.: Berach. 6b, Abod. sar. 17b, Pessach. 8a, 13a; Bab. mez. 38a, batr. 8b; Sanhedr. 17b; Toseft. Peah IV.).

Das chald.-aram. צְדָקְתָא = צְדָקָה wird in Sinne von „Wohlthat, Almosen“ angewendet; so Esth. 9, 22; Koh. 5, 9. 18. 7, 12. 9, 10, wo überall die Phrase עבד צדקתא gebraucht ist. Die LXX geben das hebr. צדקה öfter durch ἐλεημοσύνη wieder. Die Bedeutung von צדקה im angeführten Sinne ist im Arabischen eine ständige; der Islam hat die Ṣaduqah = Almosengaben, zu einem seiner Hauptgrundsätze entwickelt. صَدَق heisst: geloben; صَدَقَة das Gott Gelobte; مُصَدِّق, der Empfänger gelobter Gaben. Auch im Syrischen heisst ܨܕܩܬܐ Religionssteuer.

Trotz all dieser Belege aus verwandten semitischen Dialecten könnte man die Wortbedeutung für jung u. namentlich für das Hebr. für unclassisch halten. Dem ist aber durchaus nicht so. Sie findet sich auch auf einer Inschrift des Ṣalmušizib aus Teima (C I Ar. 113)[1]), woselbst es heisst:

והא זא צדקתא דייהבו
צלם זי מחרם . . . . . .
— — — — — —
מן חלקא דקלא 16 . . . . . .

[1]) Winkler Forsch I. 183 ff., wo die Inschrift veröffentlicht und genau erklärt ist.

d. h. „dieses ist das Kultuseinkommen, welches abgetreten haben Ṣalm von Mihram — — — — — — — — — — — — — — — — — nämlich vom Grundbesitz 16 Palmen u. s. w.“ W. weist darauf hin, dass babylonisch-assyrischer Einfluss in Teima geherrscht habe. Dieser zeigt sich - abgesehen von Bild u. Name des Salm-Uschezib — in dem Lehnworte צדקתא, welches dem echtbabylonischen sattukku vollkommen entspricht Dieses Wort, welches dem hebr. צדקה gleichkommt, ist gut semitisch, war aber den Babyloniern selbst, seiner Etymologie nach verloren gegangen und in seiner sumerisierten Form gebraucht. Der Zusammenhang, in welchem sich dieses sattukku findet, hebt alle Zweifel an seiner Bedeutung auf, und sein Etymon ist mit Sicherheit in dem hebr.-aram.-arab. צדקה gefunden.

In der erw. Inschrift bedeutet צדקתא „die Tempelabgaben, das Einkommen,“ welches dem Tempel unmittelbar gehört. In den Assyrisch-Babylonischen Inschriften findet sich Sattukku = צדקה in charakteristischem Zusammenhange. In der Cultustafel von Sippar (veröffentlicht von I. Jeremias in Beitr. z. Assyriol. I, 268ff.) findet es sich: Col. I, 20: sattuka-šu ukimma = setzte regelmässiges Opfer ein; es entspricht also hier dem hebr. תמיד. Der Gegensatz hierzu ist nindabu = נדבה = freiwilliges Opfer, wie es sich findet: Asurn. I. 23. IV Rwl. 9, 33a; IV Rwl. 32, 33. — In der erwähnten Cultustafel von Sippar ferner: Col. III 5, 6 kunni sattukki = regelmässige Opfergaben einzusetzen šurruḫ nindabi = freiwillige Opfergaben zu vergrössern. Ebenso im Cyruscylinder (veröffentl. und erklärt v. Hagen in Beitr. z. Assyr. II, 218ff.) Zeile 7: sattuku ušabtili = das tägliche Opfer schaffte er ab. Parallel mit nidbu (abgekürzte Form v. nindabu) kommt sattuku ferner vor bei Nebukadnez. III 24, 51 (Winkler-Abel Keilschrifttexte 33ff.); bei Nabonid (Messerschmidt)[1]) Col. IV 33: ukin nidbašu = stellte her ihre (freiwillige) Opfergabe. Auch in Asurbanip. C. IV Z. 107 (Keilinschr. Bibl. II pag 195) findet sich: sattukki kinu Ašur u. Bilit ukin: „die ständigen Opfergaben für Assur u. Belit setzte ich ein“.

Von sattukku = צדקה ist gebildet sattakam und sattakka (Adverb) = beständig, (Nerigl. II, 12; V. Rwl. Col. III, 52) (vgl. Del. Ass Gramm. §. 80a.) In den Contracten findet sich immer sat-tuk u. bedeutet, die monatliche, auch

[1]) Mittheil. d. Vorderas. Ges. 1896. 1.

tägliche Abgabe von Naturalien aller Art; ferner Abgaben von Opferthieren, Kleidern, Wolle an den Tempel. (Strassmeier: II 476. 488, 2. 491, 3. 496, 11. 737, 10.). Die Aufsicht über die Sattukku-Abgaben führt ein eigner Beamter = rêu sattukki = רעה צדקה (גבאי צדקה) [Strassm. II. 296, 3. 303, 6.].

In Parallele zu šalame (שלמים) findet sich sattukku ebenfalls (Strassm. Nabon. 794). So sehen wir mit wünschenswerthester Deutlichkeit, dass צדקה schon im ältesten Semitisch dieselbe Bedeutung hatte, wie im jüngsten Hebräisch.

3. שחורי הראש

Dieser talmudische Ausdruck findet sich in der Mischnah Nedarim III, 8 (pag. 30b) und wird allgemein durch „Schwarzköpfige" übersetzt und erklärt. Aus dem Zusammenhange der Stelle ergiebt sich, dass darunter in erster Linie Männer gemeint sind. Der Talmud selbst bemerkt ja: שאין נקראין שחורי הראש אלא אנשים. Gegensatz dazu sind nicht קרחין = Kahlköpfe und בעלי שיבות = Grauköpfe, wie man doch erwarten dürfte, sondern נשים und קטנים. Die Bedeutung von שחורי הראש ist den Erklärern aber offenbar nicht ganz deutlich; auch die talmudische Auffassung befriedigt nicht. Die vorhergehende Mischnah הנודר מראי החמה, worunter doch alle Menschen verstanden sind, liesse ein Gleiches von שחורי הראש erwarten. Maimuni z. St. bemerkt: זה כולו מבואר והוא מדבר לפי מלות המפורסמות המורות אצלם באותו הזמן, והעקר בכל זה בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. Und demgemäss sagt auch Maim. in Hilch. Nedar. IX, I בנדרים הלך אחר לשון בני אדם באותו מקום ובאותו לשון ובאותו זמן שנדר או שנשבע בו. Und daselbst 13: בכל הדברים האלו וכיוצא בהן הזהר בעקר הגדול שהוא בנדרים הלך אחר לשון בני אדם שבאותו מקום באותו לשון ובאותו זמן. Ferner das. 19: ואם דרכן לקרות שחורי הראש לכל, אסור בכל. Das ist vortrefflich. Der Ausdruck שחורי הראש ist eben ein solcher Vulgärausdruck für Männer, bezüglich für Menschen, wie er offenbar in בבל gäng und gäbe war. In der Regel (vgl Aruch und Aruch compl. Kohut s. v.) wird mit diesem שחורי (Wurzel שחר) auch die in שיחור = Scheere steckende Wurzel zusammengebracht. שיחור = Scheere findet sich Kelim 13, 1. u. ö. Schon Bertinoro weist auf die Wurzel שחר = שחל hin, die vom Talmud selbst mit Sicherheit identificiert werden, indem er Bezah 35b sagt: מאן דתני משחילין לא משחבש, ומאן דתני משחירין לא משחבש. Sprachlich ist gegen diese Gleich-

setzung nicht das Geringste einzuwenden Ich glaube sogar. dass dieser Stamm שחר = שחל sich im Classisch-Hebräischen und Aramäischen deutlich nachweisen lässt; nämlich aus Jes. 47, 11. רעה לא תדעי שחרהּ = „ein Unglück, das du nicht wenden kannst“ und aus Iob 30, 30: עורי שחר מעלי = „meine Haut fällt ab von mir“; an beiden Stellen lässt sich mit שחר = schwarz, dunkel sein absolut nichts anfangen. Der Stamm שחר = שחל scheint ebenso zu liegen in Targ. Num. 16, 15 לא חמרא דחד מנהון שְׁחָרִית und Trg. I. Sam. 12, 3: חמרא דמן שחרית; aber auch die zweite Wurzelform שחל wird wohl in שחַל = herausziehen, liegen, denn Trg. giebt משיתיהו wieder durch שחלתיה. Unser שחורי הראש hat also mit der Wurzel שחל = שחר = abfallen, abnehmen, abscheeren, nehmen, entfernen, nichts zu thun. Welch' eigenthümlicher Ausdruck aber für Männer, Menschen, sie die „Schwarzköpfe“ zu nennen! Ich trage keinen Augenblick Bedenken diese Redewendung mit der, in den Assyrisch-Babylonischen Inschriften ganz gewöhnlichen und fortwährend wiederkehrenden Bezeichnung für Menschen und besonders Männer zu identificieren, welche heisst: ṣalmat ḳaḳḳadi = die Schwarzköpfigen und die etymologisch feststeht; denn ṣalmat geht zurück auf צלם = dunkel sein [auch im Hebr. צלמות, dessen volksetymologische Deutung צל + מות natürlich sprachwidrig ist] und ḳaḳḳadu = קדקוד = Scheitel, Kopf. Somit ist der Ausdruck שחורי הראש thätsächlich, wie Maimuni sagt, ein vulgärer und allgemein gebräuchlicher gewesen.

4. שֶׁבֶר

Das Subst. שבר = Getreide ist in dieser Bedeutung besonders charakteristisch für die Capp. 42 u. 43 in Genes.; Häufiger ist das, allgemein als Denominativ aufgefasste שבר = kaufen, verkaufen.

Die Etymologie ist unklar und die Erklärungen, welche diesen Stamm von der gleichlautenden Wurzel שבר = brechen abzuleiten bestrebt sind, lassen im höchsten Grade unbefriedigt. Nach Dietrich [Gesen. s. v] soll nämlich שֶׁבֶר analog פְּרִי von פרר, die Frucht als das Hervorbrechende bezeichnen. Lagarde meint, es werde vom Mahlen, Brechen, so benannt. Dillmann (Lex. aeth. s. 333) vergleicht es mit ثمر = fruchtbar sein. Landau (gegensinnige Wörter im Alt- u. Neuhebr. 1896, S. 186) vermuthet, es sei ein Tropus

= das, was den Hunger bricht, wie Ps. 104, 11 und zieht zum Beweise auch שֶׁבֶר רָעָבוֹן = „Bruch des Hungers“ und die Stellen Levit. 26, 26; Exod. 16, 6. 16; 14, 13; Ps. 105, 15 (מטה לחם שבר) heran. Als Tropus betrachtet es auch Mandelkern (Concord. s. v.).

All' diese Erklärungen sind Behelfe in der Verlegenheit auf der Suche nach einem stichhaltigen Etymon. Es scheint aber für die Erklärung dieses noch immer fraglichen und alleinstehenden שֶׁבֶר eine Hoffnung zu sein, um das Wortspiel des Midrasch zu gebrauchen, der an der Stelle Genesis 42, 1 unser Wort wie שׁבר deutet, wenn auch nicht in Aegypten, so doch in Assyrien.

So viel ist ausgemacht, dass שֶׁבֶר Getreide bedeutet und sein denomin. in erster Linie Getreide kaufen oder verkaufen, in zweiter Linie allgemein kaufen und verkaufen bedeute. Bis zur Evidenz ergeben dies sämmtliche Stellen der h. Schr., an denen es gebraucht wird. Ebenso sicher scheint es zu sein, dass es von der Wurzel שׁבר = brechen streng zu scheiden ist.

Bemerkenswerth ist nun, dass im Assyr.-Bab. ein, allerdings ideogrammatisch geschriebenes Še-Bar sicher belegt ist, das Korn, Getreide bedeutet. (Vgl. Zehnpfund, Babylonische Weberrechnungen in Beitr. z. Assyr. I 515 ff.). Der Zusammenhang, in welchem das Wort vorkommt, lässt keinen Zweifel an seiner Bedeutung bestehen. In den assyrischen Contracten ist es nicht zu selten; so Nbd. 510: šêbar ana Kímí = שֶׁבֶר לקמח = Korn zu Mehl; šêbar ana šezir = שבר לזרע = Korn zur Aussaat. Gelesen wird dieses Ideogramm še+bar, allgemein šéu, welches Wort das häufigere für Getreide ist Ich möchte, trotzdem es kühn erscheint, das schwer erklärbare שֶׁבֶר mit dem nicht minder schwierigen Ideogramm šê+Bar in Zusammenhang bringen und meinen, dass sie identisch sind. Das Wort שֶׁבֶר, dessen Etymon schon den Babylonier-Assyriern unbekannt gewesen sein mag, wurde ideogrammatisch geschrieben und sumerisiert (wie wir es oben bei sattukku gesehen). Merkwürdig ist es, dass (zufällig?) der erste Theil des Ideogramms (šê) übereinstimmt mit dem sonst im Assyrischen üblichen Worte für Getreide, šíu, und der zweite Theil Bar mit dem Hebr. בר.

5. Genes. 10, 10; Joma 10, a.

Zu dem Schriftverse: ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה findet sich dortselbst folgende Auseinandersetzung: בבל כמשמעה. ארך זה אוריכות, ואכד זה בשכר [כ"י כשכר] כלנה זה ניפר נינפי; מן הארץ ההיא יצא אשור. תני ר' יוסף אשור זה סילק, ויבן את רחובות עיר זו פרת דמישן, כלח זו פרת דבורסיף, ואת רסן בין נינוה ובין כלח היא העיר הגדולה, רסן זה אקטיסיפון, היא העיר הגדולה איני יודע אם נינוה העיר הגדולה אם רסן היא העיר הגדולה כשהוא אומר „ונינוה היתה עיר גדולה לאלוקה מהלך ג' ימים, הוי אומר נינוה היא העיר הגדולה". Diese Talmudstelle wird bereits bei Ersch u. Gruber, Art. Juden, S. 182ff. eingehend erörtert und von Berliner in seinen oben citierten „Beiträgen" an den geeigneten Stellen beleuchtet. Sie bedarf aber, weil manche der Resultate Cassels und Berliner's veraltet sind, neuerdings einer Erklärung.

Unter ארך ist ohne Frage Uruk der babyl. Inschriften zu verstehen. Singaschid nennt sich „šar Uruk šar Ammania; Ungelkigabnidudu, König von Uruk; Ungalsigit und Lugalzaggisi ebenfalls; Ningal-Iddin Statthalter von Uruk.

Die ersten Könige von Sumir und Akkad waren Könige von Ur. Um 3000 wurde Südbabylonien zu einem Reiche vereinigt und erhielt den Namen „Reich von Akkad und Sumir"; Hauptstadt war Ur (Ur-Kasdim). Um 2300 wurde ganz Babylonien vereinigt und Babylon zur Hauptstadt gemacht. Hammurabi war es, der die Unterwerfung des Akkad und Sumirs zuwege brachte. ארך=Uruk=Orchoe =Warka war eine Zeit lang Hauptstadt eines kleinen Reiches Ammanū; es war Sitz der Sumerischen Göttin Nanâ, welche von den Semiten mit Istar zusammengeworfen wurde. Ihr Tempel, das Haus E-Anna, (Haus des Himmels) war von Urgur und Dungi erbaut worden. Schon um 2280 wurde ihre Statue nach Elam geschleppt. Rimsin erwähnt um diese Zeit, dass er Uruk erobert habe.

Noch Strabo berichtet, es habe zu Orchoe eine Schule der Chaldaeer bestanden. Die Selbständigkeit Uruk's drückt auch aus I. Mos. 10, 10[1]). „Der Anfang seiner Macht (Nimrod's) war Babel, Erech, Akkad und Kalneh im Lande Sinear". Nimrod ist aber Repräsentant altbabylonischer Macht. Was unter בשכר oder כשכר zu verstehen ist, kann nicht sicher

[1]) Vgl. für alle diese Ausführungen Winkler's Forschungen I., loc. div. und dessen Geschichte Assyr. Bab.

erklärt werden. Die Identificirung mit Cascar [Sabbat 139a שלחו ליה בני בשכר (leg. כשכר) ללוי] ist nicht unanfechtbar. Dass כלנה mit נינפי erklärt wird, scheint, wie Cassel l c. richtig gesehen hat, seinen Grund nur in dem Wortspiele כלה = νύμφη zu haben.

נופר ist fraglos Nippur; es ist die nördlichste Stadt von Sumir-Akkad am Shat-en-Nil, berühmt als Sitz des südbabylonischen Belkultus; es stand in ähnlichem Ansehen wie Ur als Sitz des Monddienstes. Nippur, Ur u. Sippar sind die drei berühmtesten Kultstätten der drei obersten Götter: Bel, Sin, Schamasch.

בורסיף ist Borsippa, dicht bei Babylon gelegen. (Sukka 34a: אף אני אומר בבל בורסיף בורסיף בבל, ebenso Sabbat 36a: אף אני אומר בבל בורסיף בורסיף בבל. Beachtenswert ist auch Raschis Notiz zu Sukkah l. c. — Sanhedrin 109a, wo die Lesarten der Hss. schwanken). Borsippa ist die Verehrungsstätte des Nebo, Sohnes des Marduk [vgl. Abod. Sar. 11b: אמר ר' חנן בר רבא אמר רבי חמשה בתי ע"א קבועין הן, ואלו הן בית בל בבבל, בית נכו (l. נבו) בבורסי (l. בבורסיף) וכו'. Babylon und Borsippa gehören schon ihres Kultes wegen zusammen. „Ein hochwichtiges Fest für Babylon war nämlich das Neujahrsfest, während dessen Nebo aus seinem Tempel in Borsippa auszog, um seinen Vater Marduk in Babylon zu besuchen und mit ihm zusammen in Procession auszuziehen. Zu diesem Feste musste der König auch, wenn er in einer anderen Stadt residierte, immer nach Babel kommen; that er es nicht, so durfte er in diesem Jahre nicht den Titel „König von Babylon“ führen. Nebo ist eine mächtige Gottheit; nach ihm benennen sich viele mächtige Herrscher, wie: Nabo-Polassar, Nebu-Kadnezar, Nabo-Nid; Nebukadnezar nennt sich in der Borsippa-Inschrift: narâm-Nabû = Liebling des Nebo.

כלח ist Kalchu, der heutige Ruinenhügel von Nimrud; es ist Residenz der assyr. Könige von Salmanassar I. bis Sargon. Nach Tiglat Pileser I. wurde Ninive Residenz und blieb es bis Asurbanipal. Dieser baute Kalchu wieder auf. Ihre Paläste hatten daselbst Asurnasirpal, Salmanassar II. u. Tiglat-Pileser III[1]). רסן ist inschriftlich nicht belegt. Wenn die Identificirung mit מחוזא richtig ist[2]) und dieses dem, bei den Syrern der ersten christlichen Jahrhunderte vorkommenden „Madain-Städte“ (Seleucia, Coche, Ktesiphon)

---

[1]) S. Schrader, KAT², 96 ff. Winkler, Gesch. Ass. Bab., 145 ff,

[2]) S. Aruch compl., Art רסן, קטסמן und אקטסמן, Berliner, Beiträge 5.40 ff.

gleichgesetzt werden darf, dann hätte man für Resen annähernd eine Bestimmung. Ueber רחובות עיר lässt sich nichts genaues sagen, zumal die Bezeichnung פרת דמישן durchaus nicht feststeht[1]), ebenso wie פרת דבורסיף unklar ist. (Vgl. Kidd. 72a; Jerusch. Kidd. IV, 1; Ilrusch. Jebam. I, 1). Das abschliessende היא העיר הגדולה, das vielleicht auf alle Städte zu beziehen ist, erregte auch R. Josef Bedenken; er wusste nicht, ob es auf Niniveh allein oder auf den ganzen Städtekomplex bezogen werden muss[2]).

(Fortsetzung folgt.)

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

6. Die Gottesnamen.

Die Lehre IE's über die Gottesnamen bildet die abschliessende Ergänzung seiner Lehre von Gott. Buchstaben- und Zahlensymbolik, Mathematik, Grammatik und Religionsphilosophie vereinigt IE mit Energie und Scharfsinn, um einen tiefen Gedankeninhalt in den bis auf seine Zeit unerklärten, ja von den Meisten für unerklärbar gehaltenen Gottesnamen nachzuweisen.

Er handelt von den Gottesnamen an verschiedenen Stellen seiner Schriften besonders ausführlich. Zuerst in Lukka a) in einem Excurs zum kurz. Comm. zu 2. Mos. מה אומר אליהם 3, 13, S. 10, ed. Prag; kurz auch zu 5. Mos. 14, 22; vgl. auch zu Koh. 7, 19, sodann b) in Beziers in der besondern Schrift השם ם; c) im Excurs seines längern gangbaren Commentars zu 2. Mos. 3, 15 und 33, 23 und in der Erläuterung zu 2. Mos. 6, 3; zuletzt d) im Sommer 1158 in London im 11 Abschn. seines Jesod mora.

Vor IE hatte das Jezirah-Buch nur die drei Buchstaben יה"ו aus dem üblichen Gottesnamen יהוה hervorgehoben (oben zu Sepher Jezir. 1, 11) und deren schöpferische Kraft in der Gestaltung der Welt vorgeführt. Indem Jeh. ha-Lewi hierzu noch den Gottesnamen אהיה (2. Mos. 3, 14)

---

[1]) Berliner, Beitr. 44.

[2]) vgl. meinen Artikel in Magaz. f. d. Wiss. d. Jud., 1890, 232ff. u. dagegen 1891, 256.

hinzunahm, ergaben sich ihm als Buchstaben des Gottesnamens die 4 Buchstaben אהו"י, welche die Grammatik als Vokalbuchstaben kennt, und die er deshalb als würdige Vertreter der Laute bei der Bildung der Gottesnamen betrachtete, weil sie die Vokale vorstellen, ohne welche kein Consonant lautbar wird, sich also zu diesen verhalten, wie der Geist zum Körper[1]) (also zu Symbolen des Gottesgeistes in dem Weltkörper geeignet sind) Was aber die Bedeutung der Gottesnamen betrifft, so erklärte Menachem Ibn Saruk im Machb. S. 18, den Namen אהיה und, S. 101, den Namen יה für etymologisch unerkennbar; zwar hätten Commentatoren אהיה mit היה verbunden, u. אהיה אשר אהיה 2. Mos. 3, 14 liesse sich danach einleuchtend in dem Sinne von „Ich war, bin und werde sein" erklären, allein die Schlussworte dess. Verses אהיה שלחני אליכם zeige, dass אהיה nicht Verbalform u. überhaupt sprachlich nicht zu erklären sei. Juda ha-Lewi sodann (Kus. IV, 3, S. 310—312[1] Cassel) meint, יהוה bezeichne Gott als den Schöpfer der Welt (S. 310, Z 8), sei Eigenname und nehme deshalb den Artikel nicht an (ob. S. 59 g), wie אלהים ihn doch annimmt (S. 311, Z. 26), aber die Ableitung sei unbekannt (וסודו נסתר S. 311, Z. 30). Dasselbe gelte von dem Namen יָהּ (S. 312, Z. 5). אֶהְיֶה aber sei vielleicht von diesem Namen, vielleicht aber auch von היה abzuleiten, heisse also „der Seiende", womit gesagt sein soll, dass die an Moseh gerichtete Frage der Israeliten nach einem unerforschlichen Wesen zum Ziele nicht führen könne und sie sich vielmehr begnügen müssten, zu wissen, dass Gott jederzeit da sein werde, wenn sie ihn suchen werden (S. 312, Z 6 ff.). Abraham Ibn Esra unternimmt es nun, auch den Namen יהוה etymologisch und zugleich nach seinen Buchstaben zu deuten und das Verhältniss zu אהיה in derselben Weise, wie Samuel b. Meir um dieselben Zeit gethan hatte (m. RSBM als Schrifterkl. S. 101, Anm. 3; S. 75, A. 5), klar zu stellen.

Die wichtigsten Gesichtspunkte und Gedanken in den Abhandlungen über die Gottesnamen sind etwa folgende:

A. Die Namen Gottes

sind entweder Eigennamen oder Eigenschaftsnamen (שמות התאר oder שמות העצם).

Der Eigenname unterscheidet sich von anderen Namen

[1]) Kus. IV, 3, S. 311. 312[1] Cassel (oben, S. 59 g).

dadurch, dass er 1) den Artikel nicht annimmt (Kus. IV 3; ob. S. 59 g), 2) ein Verb davon nicht zu bilden ist, 3) eine Mehrheit nicht zulässig ist, 4) kein Constructus davon zu bilden ist. Hiernach sind die Namen אהיה, יהוה und יה Eigennamen. Allein יהוה bedeutet nicht allein den „Seienden", ist also nicht allein Eigennamen; es bedeutet auch den Seingebenden (ob. S. 110, c), ist in diesem Sinne Eigenschaftsname und des Constructus fähig, weshalb die Verbindung יי צבאות vorkommt, welche bedeutet: der den Engelsschaaren das Dasein giebt

Dagegen sind, aussser den drei genannten Gottesnamen אהיה, יה u. יהוה, alle anderen Namen Gottes Eigenschaftsnamen. אֱלֹהִים (ob. S. 69 73), der Plural von אלוה Herrscher, König (zu אלהים 1. Mos. 1, 1); אֵל, stark; ארן und אדני Herr; שַׁדַּי (ob. S. 108) überwindend (die himmlischen Constellationen) nach der von Samuel ha-Nagid gegebenen arabischen Uebersetzung des Wortes اَلْقَهَّارُ, der Allmächtige [1]).

B. Die Buchstaben der eigentlichen Gottesnamen.

Wenn Jeh. ha-Lewi (Kus. IV, 3, S. 311. 312 [1], Cassel; oben. S. 155) die vier Buchstaben אהו"י, aus denen sich die drei Eigennamen Gottes אהיה, יה u. יהוה zusammensetzen, nur wegen ihres vokalischen Charakters als dieser Verwendung würdig dargestellt hatte, so geht IE weiter und versucht, eine ganze Reihe von Vorzügen zu zeigen, die diesen Buchstaben zukommen und theilweise auch einen symbolischen Charakter, der auf Gott hinweist, verleihen. Er betrachtet die Buchstaben אהו"י unter drei Gesichtspunkten, insofern sie nämlich Zahlenwerthe darstellen, als Sprachlaute im Hebräischen fungiren und nach ihrer Gestalt und ihrem Namen eine symbolische Bedeutung haben.

I) Als Zahlenwerthe stellen die Buchstaben אהו"י die Zahlen 1, 5, 6, 10 vor. Die Zahl Eins ist so recht eigentlich als Symbol der Gottheit zu fassen, nicht allein, weil Gott Einer ist, sondern auch noch in anderer Hinsicht (vgl. oben über die neupythagoreische Symbolik des Jezirah-Buches; über die sachliche Scheidung der Einheit Gottes von der Zahl, und über die dennoch festgehaltene Symbolik). Eins ist nämlich Gehalt (סוד) und Grundlage

[1]) Excurs zu 2. Mos. 3, 15 im gangb. Comm.; ס' השם Abschn. 1. 2.

(יסוד) aller Zahl überhaupt, ist aber selbst nicht Zahl[1]). Alle Zahlen bedürfen der Eins, da sie nur Vielfache derselben sind; nur Eins besteht durch sich selbst. Alle Zahlen haben Quadratwurzel, dritte Wurzel, Quadrat u. Kubus von anderem Zahlenwerthe; nur Eins bleibt unverändert Quadratwurzel, dritte Wurzel, Quadrat u. Kubus seiner selbst[2]) u. s. w. Eins ist also ein Sinnbild Gottes, der Gehalt u. Grundlage des Weltalls ist, ohne darin aufzugehen; dessen Alle bedürfen, der aber Keines bedarf; der bei allem Wechsel und aller Verschiedenheit selbst der Unveränderliche und Unwandelbare bleibt.

2) Fünf und Sechs sind Kugelzahlen (עגולים), da sie sich in ihrem Quadrat stets wiederfinden. $5^2=25$; $6^2=36$[3]). Sie bilden die Mitte (אמצעיים) zwischen 1 und 10.

Fünf insbesondere ist Mittelzahl (אמצעי), wenn man auch 10 zu den Einern nicht zählt[4]). Ihr Quadrat, addirt zum Quadrat ihres Zweifachen, ist gleich ihrem Kubus[5]): $5^2+10^2=5^3$.

Sechs wiederum ist gleich der Summe seiner Faktoren $6=\frac{6}{6}+\frac{6}{3}+\frac{6}{2}=1+2+3$. Und diese Eigenschaft findet sich bei 6 nur Ein Mal in jeder Zahlenstufe (In der Stufe der Zehner bei 28, welches $= 1+2+4+7+14$ ist; in der Stufe der Hunderter bei 496; in der Stufe der Tausender bei 8128. Man findet diese „vollständigen" (τέλειοι) Zahlen leicht nach Euklid IX 36; vgl. Lippmann Einl. zu ס' השם, S 32, A. *. Weiteres s. bei Steinschneider, Abr. IE als Mathematiker, S. 91, A. 118. Daher ist Sechs eine regelmässige Zahl (חשבון שוה)[6]).

Zehn ist eigentlich eine Eins im Grossen, erhält sich auch in ähnlichem Charakter in allen Potenzen und bildet ebenso wie Eins die Grundlage für die höheren Zahlreihen.

Nehmen wir noch andere merkwürdige Erscheinungen bei diesen Zahlen in den Ergebnissen gewisser Operationen,

---

[1]) Vgl. schon Bachja Hpfl. I. 8, S. 64, ed. Jellinek; zu Dan. 10, 21; Sepher ha-Mispar, z. Anfang; Excurs zu 2. Mos. 3, 15, S. 12a Netter; ס' השם III Anfg.; ס' האחד I., ed. Goldhardt, Anfang; Jes. mor. XI, S. 38a, ed. Stern.

[2]) ס' האחד I. Anfang.

[3]) Excurs zu 2. Mos. 3, 15, p. 12b; ס' השם III; Dieterici, Propädeutik, S. 8. Genaueres über 5. u. 6 s. weiter unten.

[4]) Excurs das.

[5]) Das.

[6]) Das ; ס' האחד, ed. Goldhardt, S. 21; ס' השם III g. E. zu Koh 7, 27. Bei Euklid heissen 6, 28, 496, 8128 u. s. w, vollständige Zahlen, wogegen IE den Ausdruck חשבון שלם für 7 vorbehält (Jes. Mispar, S. 161).

die IE nachweist[1]), hinzu, so zeigt sich, dass die Buchstaben אהו"י als Repräsentanten dieser Zahlen ein angemessenes Sinnbild bieten für den allmächtigen u. unwandelbaren Einen Gott, der Alles aus sich heraus erhält.

II) Als Sprachlaute leisten diese Buchstaben אהו"י so Mannigfaltiges in der hebr. Sprache, dass sie als Inhaber einer gewissen idealen Macht sich geben.

Als vokalisch werdende Buchstaben besitzen sie allein vor allen Buchstaben die Fähigkeit anwesend und dennoch unvernehmlich zu sein, und hierin leistet א das Meiste, denn es kann hinter jedem Vokale unhörbar stehen.

Wie kein anderer Buchstabe können diese Buchstaben אהו"י pleonastisch stehen oder auch da fehlen, wohin sie gehören[2]). Sie erscheinen also unerwartet und verschwinden plötzlich.

So erinnern diese vier Laute in den Gottesnamen an den allvermögenden, allgegenwärtigen und doch unsichtbaren, überall erkennbaren und nirgends wahrnehmbar zu findenden Gott Israels.

III) Als Symbole der göttlichen Weltordnung erweisen sich die vier Buchstaben אהו"י nach Gestalt und Namen[3]).

Das א mit seinen drei Strichen nach drei Richtungen gedacht, ergiebt drei Dimensionen, bedeutet deshalb den Körper u. ist so Symbol der Substanz, welche Substrat aller Accidenzen ist.

Das ה bedeutet die Einheit der sich verbindenden Zweiheit, Materie und Form, zum Dasein bei allen irdischen und himmlischen Wesen ausser Gott.

Das ו ist nach Figur und Namen Zeichen der genannten Verbindung.

Das י deutet durch seinen Namen nach Neh. 12, 31 (שְׁתֵּי תוֹדוֹת = שתי קהלות, zwei Chöre) gleichfalls auf Verbindung[4]), durch seine halbkreisförmige Figur aber auf die oberste zehnte Sphäre, die Alles umfasst, sowie durch seinen

---

[1]) Z. B. ס' השם III. IV. V. VI; Excurs zu 2. Mos. 33, 23 (gangb. Comm.); Jes. mor. XI, S. 39b—40b. Ausserdem zeigt IE ein constantes Verhältniss der Linien im Kreise mit einem Durchmesser von 10 im Excurs das, S. 13a Netter; ס' השם VI; Jes. mor. XI, S. 40b.

[2]) Excurs zu 2. Mos. 3, 15, p. 13a.b; ס' השם III; Jes. Mor. XI, S. 37—39 ed. Stern.

[3]) ס' השם III; Jes. mor, XI, S. 38. 39. Vgl. die weiter unten angeführte Stelle aus Zachot, S. 20b.

[4]) Vgl. auch Zachot unter י (S. 27a, ed. Lippm.).

Zahlenwert auf die Substanz nebst den neun Kategorien, d. h. auf das Universum.

C. Gedankengehalt der Eigennamen Gottes (סוד השם הנכבד).

1) Zunächst spricht IE ungescheut wie etwas bereits Bekanntes eine etymologische Erklärung des Gottesnamens יהוה aus[1]), die sein etwas älterer Zeitgenosse RSBM in seinem Pentateuch-Commentar nur in Geheimschrift, aber doch mit kurz erläuternden Worten schüchtern nur für Eingeweihte, also als zugleich neu hatte geben wollen. Danach ist יהוה= יהיה und verhält sich zu dem Gottesnamen אהיה, wie die dritte Person beim Verb zur ersten. Gott von sich selbst spricht: „Ich bin", die Menschen aber sprechen „Er ist". ו für י erklärte RSBM einfach als gleichfalls vorkommend in Koh. 2, 22, IE damit, dass das vielgebrauchte יהיה so unverändert für den Gottesnamen ungeeignet erschien (ס' השם VIII). — יָהּ bedeutet aber dasselbe wie יהוה[2]) und ist aus יְהִי abgekürzt[3]).

2) יהוה hat aber, wie wir gesehen haben[4]), ausser der angegebenen, das Wesen Gottes als „Seienden" bezeichnenden Bedeutung, die dem Eigennamen seiner Etymologie nach zukommt, noch eine kausative, einem Thätigkeitsattribute entsprechende Bedeutung als Eigenschaftsnamen, wonach Gott Anderen das Sein gewährt. In diesem zweifachen Sinne bezeichnet der Name יהוה Gott als den allein erhabenen, ewigen, dauernd thronenden und Vorzeitigen, der von keinerlei Veränderung berührt wird (Jes. mor. XII Anfg.), durch den aber zugleich die Kraft des Daseins erhalten wird; ewig bestehen und leben die Engel (die intelligibeln Substanzen) und deren Schöpfungen, die sensible (sichtbare) Welt in ihren zwei Bestandtheilen, den unvergänglichen und nur ihren Ort wechselnden Sphären u. Gestirnen, und der sublunarischen Welt des Entstehens und Vergehens, in der nur die Gattungen Bestand haben, die Einzelwesen aber vergehen, ausgenommen allein die Seele des Menschen, die aus der Engelwelt stammt (ein Theil der Weltseele ist) und ihrer Natur nach, wie die Engel, unsterblich ist. Der Menschenseele ist es vergönnt,

---

[1]) ס' השם VIII; gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15. Zwischen 1148—1155 konnte dem IE in Beziers, wo er ס' השם verfasste, die Erkl. des RSBM durch mündliche Mittheilung bekannt geworden sein.

[2]) ס' השם VIII: והנה השם השלישי גם הוא נגזר מזאת הגזרה: nämlich, von היה.

[3]) Zu עזי וזמרת יה 2. Mos. 15, 2 im ארוך.

[4]) Oben S. 110, c. 156.

mit Gott in engste Verbindung zu treten, so weit eine solche dem Menschen auf Erden überhaupt möglich ist. An einzelnen Auserwählten, wie Moseh und die anderen Phropheten es waren, bewährt sich der Name Gottes in seiner attributiven Bedeutung, - dass er nämlich ihr Sein unmittelbar bewirkt, sie also sich zu der Stufe der intelligibeln Welt erheben, und demgemäss ebenso Neues und Wunderbares schaffen[1]), wie die intelligibeln Substanzen ihrerseits der sichtbaren Welt Bestand und Gesetz geben Während das Verhältniss Gottes zur sensibeln Welt mit dem Gottesnamen אלהים (eig.: Engel) bezeichnet wird, weil Gott nur durch diese Mittelwesen (Engel = intelligible Substanzen) auf die sensible Welt mit ihren Veränderungen einwirkt, selbst aber unverändert als der Seiende (יהוה) beharrt, so bezeichnet יהוה die Beziehung zu Moseh und zu den einzelnen Menschen, die sich zur Höhe der Engel oder intelligibeln Substanzen, soweit als es eben möglich ist, schon auf Erden erhoben haben[2]).

Diesen Sinn hat der Satz, dass Moseh und andere Propheten mit dem Namen יהוה Zeichen und Wunder vollbrachten. Ihr innerer geistiger u. Gemüthszustand war es, der diesem Gottesnamen in seiner wunderschaffenden Bedeutung (oben S. 110 u. Kus. II, 2, S. 90. 91[1] Cassel) entsprechen musste. Dagegen weist IE mit Entrüstung die Annahme ab, welche in Nordfrankreich die gelehrtesten Rabbiner theilten (Raschi u. RSBM zu 2. Mos. 28, 30), dass die Gottesnamen an sich oder deren Buchstaben zu Beschwörungen oder Wunderthaten je gebraucht werden konnten. In Sef. ha-Schem I Anfg. zeigt IE den Widersinn eines solchen Glaubens, der dem Namen eine Kraft zuspricht, die nur der Sache selbst zukommt, als ob Sache u. Name einerlei wären. Vgl. kürz. Comm. zu 2. Mos. 3, 13, S. 11, ed. Prag: על כן האומרים כי בשם יעשו מעשים גדולים לא ידעו השם. וחלילה חלילה מהאומרים כי השם היה חקוק על המטה ובו בקע הים והראיה (שלהם sc.) הג' פסוקים שהם ויסע מלאך האלהים, ויבא, ויט, רק אלהינו לבדו קרע הים.

D. Später angenommene Gottesnamen.

1. Einen zweiundvierziger Namen (שם בן מ"ב) führt IE aus Kidd. 71a in der Einleitung zu seinem gangb. Pentateuch-Commentar an, ohne denselben näher zu erklären.

---

[1]) Vgl. zu 4. Mos. 20, 8.
[2]) S. noch weiter unten.

Ueber diesen Namen s. meine „Reime und Gedichte" des Abraham IE S. 44, A. 8.

2. Einen zweiundsiebziger Namen (שם בן ע"ב) führt IE öfters an. Er erklärt denselben in ס' השם V als den Zahlenwerth 72 der Combinationen י, יה, יהו, יהוה. Was er aber im gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 21 (vgl. zu 14, 19) und in Jes. mor. XI, S. 41a, ed. Stern, sowie im kürz. Comm. zu 2. Mos. 3, 13, S. 11, Z. 10 nur andeutet, ist vielleicht die Summe von יוד, הי, ויו, הי = 72.

II. Die Kosmologie

oder Physik im antiken Sinne giebt zuerst Einiges von den Grundbegriffen der Physik nach Abraham Ibn Esra, handelt dann von den Theilen der Welt, deren oberster auf die Engellehre (Angelologie), deren mittlerer auf die Lehre vom Weltgebäude und die Astrologie, deren unterster auf die sublunarische Welt und was damit zusammenhängt, führt.

1. Zu den Grundbegriffen der Physik.

Die Naturkunde (Physik) heisst חכמת התולדת, die Naturkundigen heissen חכמי התולדת (zu חרטומי 1. Mos. 41, 8). Erstere heisst auch חכמת תולדות השמים והארץ (Jes. mor. I, S. 14a, ed. Stern).

1) Wie wir bereits oben (S. 29a) gesehen haben, folgt IE dem Ibn Gebirol und dem Neuplatonismus überhaupt in der Lehre, dass alles Seiende aus Substanz (עצם d h. hier: Materie) und Form besteht, (vgl. Einleitung zu Ijob: בעבור היות כל נברא ברוא מַיִם ומַאַין . . . ; vgl. Diwan, S. 32, Nr. 96, Z. 2; S. 36, Nr. 104, V. 15) Gott allein ausgenommen, der nur Substanz, also strenge Einheit ist.

2) Auch darin stimmt IE folgerichtig (oben S. 29 b) mit Ibn Gebirol überein, dass die Engel oder, was dasselbe ist, die intelligibeln Substanzen aus Materie und Form bestehen. Die oben bereits erwähnte Stelle aus dem Exc. des gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1 lautet: ויש דבר סמוך על יש ונשען עליו ולא ימצא לבדו והיא הצורה גם היא על שני דרכים, האחת עומדת ולא תסור, כצורת הקדושים והחכמה בנשמה החחייה, welche Stelle Sen. Sachs in II, 12, schon richtig erklärt hat, trotz Munk in Mélanges, S. 267, Anm.

(Fortsetzung folgt.)

Die italienische Litteratur der Juden.

Von
Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

Es soll hier das Verhältniss der italienischen Juden zur Kabbala vom culturhistorischen Standpunkt aus kurz beleuchtet werden. Wer von „Kabbala" spricht, muss vor Allem seinen Begriff davon klarlegen. Was hat man nicht Alles mit diesem, pathetisch gewordenen Ausdruck bezeichnet, vom „Erhabenen bis zum Lächerlichen", von verborgener Weisheit bis zu offenbarem Aberwitz. Die ursprüngliche Bedeutung von K. als einer auf anerkannter Autorität ruhenden Ueberlieferung von gesetzlicher Geltung und thatsächlicher Anwendung ist erst im XIII. Jahrhundert auf eine dem Judenthum fremde, dem Aristotelismus unter Entlehnung einzelner Momente[1]) gegenübergestellte Theosophie und Weltanschauung übertragen. Vor dieser Zeit wird der Ausdruck קבלה auf speculative Dinge nicht angewendet, selbst nicht von denjenigen, die an eine alte jüdische speculative Erkenntniss glauben, wie z. B. Maimonides, der eine solche sogar dem Abraham beilegt (Moreh II, 13). Man sollte daher diese Zeitgrenze für die Anwendung des Wortes beachten. Wer das Buch Sohar nicht dem Simon b. Jochai beilegt, darf von einer alten Kabbala nicht sprechen; im Interesse christlicher Gelehrten, welche den Spott gegen die Trinität nicht herausfühlten, auf welchen Jellinek hingewiesen, lag es, die Spuren derselben in einem vermeintlichen Alterthum aufzufinden. Die Kabbala hat Reuchlin und Andere, selbst Prinzessin Antonie zum Hebraismus geführt (Jew. Quart. Rev. VIII, 445, IX, 501, 517).

Mit der blossen pseudepigraphischen Beilegung kabbalistischer Schriften wäre es nicht gelungen, den Unterschleif und Schwindel glaubwürdig zu machen — ich werde solche starke Ausdrücke nicht scheuen, wenn sie unserer heutigen Anschauung entsprechen; hier wäre „Pietät" nicht bloss unwissenschaftlich, sondern ein weiterer Vorschub für eine Art frömmelnder Duselei, welcher jede Klarheit unbequem oder beunruhigend ist; wozu Geschichte überhaupt für schwache empfindliche Gemüther? Es wird

[1]) Diese Entlehnungen sind meines Wissens nach nicht genügend erkannt, vielweniger zusammengestellt.

wird ja Niemand zum Lesen gezwungen! Nächstenliebe wirft ihren Mantel über alle Sünden (Sprüche 10, 12): Geschichte hat Nichts zu bemänteln! — Die Bücherfabrikation des Moses de Leon ist von dem Zeitgenossen Isak aus Akko bezeugt[1]). Aber auch Erfinder und Fälscher sind nicht Schöpfer aus Nichts, und sie mussten den neuen Trank in alte Gefässe giessen. Welche waren die Mittel, wodurch man die neuen Theorien so zu sagen „nationalisiren" konnte?

Es giebt auf dem Boden der Religion ein Universalmittel für alle Bedürfnisse des Geistes, es heisst Auslegung, welche oft besser Unterlegung hiesse. Die Homiletik ist das Gegenstück vom Jugendbrunnen, der Altes jung macht; sie weiss Alles unterzubringen, man „stellt es in den פסוק"[2]), wie die jüdisch-deutsche Phrase zuletzt lautete.

Die Kabbala im engeren Sinne trat gleich von Anfang in der längst bekannten Form des דרוש auf, welches ursprünglich „forschen", dann erforschen, erklären, auslegen, zuletzt gewerbsmässiges Predigen hiess, also in seiner eigenen Geschichte sich selbst beleuchtet. Kein Zauberstab vermochte so schnelle und gewaltige Verwandlungen zu bewirken, als das Wort des Darschan, der nicht einmal auf eine einzige Sprache angewiesen war, und die Kabbala fand es aus verschiedenen Gründen rathsam, die chaldäische oder gemischte vorzuziehen, alte oder neue Fremdwörter zu einer eigenthümlichen Terminologie zu entwickeln — das that schon die alte Magie und thun noch heute unsere natürlichen Magiker; wir kommen auf die Macht des Wortes noch zurück. — Der sprachlichen Erörterung Luzatto's gegenüber verschwinden die Sophismen Benamozeg's und die Deklamationen des Verf. von ענה כסיל (Livorno 1855).

[1]) Interessant ist folgende Thatsache: Der später verketzerte Isak Albala, der den Muth hatte, von Maimonides zu sagen, was Averroes gegen Gazzali vorbringt, dass er der Philosophie wie der Religion gleich geschadet habe, bekämpft die Kabbalisten, weist aber in einem allerdings sehr auffälligen Epigraph den Leser, der von der Philosophie nicht befriedigt ist, an drei gleichzeitige Kabbalisten (die hebr. Uebersetz. S. 305). Albalag's Fortsetzer, der gläubige Isak Pulgar ‹1308), setzt sich in seinem antichristlichen עזר הדת mit den Kabbalisten auseinander und weist sie mit den Worten ab: ויעיז פניהם להשוות ולהדמות ספורי הבליהם לספרי הקדש (Rev. des Ét. J. XVIII, 65). Damals kannte man noch den Ursprung der sogen. Kabbala.

[2]) Auch dafür giebts einen Volkswitz. Ein Vater bittet für seinen Sohn bei dem befreundeten künftigen Lehrer um irgend eine Vergünstigung und wird mit Vorwänden abgewiesen; zuletzt bittet er, den Koffer vorläufig aufzubewahren. „Ich habe keinen Platz" lautet die abschlägige Antwort. „Nun" erwidert der erbitterte Vater, „Ihr stellt doch Alles in den פסוק, da wird auch Platz für den Koffer sein."

Die Kabbala verfügte aber nicht bloss über sachliche Escamotagen, sondern über zwei unberechenbar reiche Mittel, welche schon die alte jüdische Homiletik, wahrscheinlich anfangs nur spielend, dann immer mehr ernstlich in Anwendung brachte, nämlich Buchstabenverwechslung und Anwendung der Buchstaben als Ziffern, wodurch gleichwerthige Wörter identificirt werden konnten. Eine weitgehende, eigentlich unbeschränkte Anwendung dieser Mittel gestattete jede beliebige Metamorphose eines Textes, und der Witz, der anfänglich sich darin gefiel, verwandelte sich geradezu in Aberwitz, der darin eine Prärogative und ein Zeugniss der „hohen Weisheit" erblickte, die allmählich auf eine besondere Gnadenwirkung (שפע, ähnlich Emanation, bei den Philosophen für die Wirkung der Intelligenzen) zurückgeführt wurde. Das Mittel ward aber zuletzt Selbstzweck, und wenn der indische Mystiker und Pantheist im Nirwana, d. h. in der Aufhebung des Selbstbewusstseins, die ein Uneingeweihter „Blödsinn" nennt, sein angestrebtes Ziel erreicht: so hat die Kabbala des 16. Jahrh., welche Isak Loria und seinen Famulus Chajjim Vital als ihre Meister verehrt, es dahin gebracht, dass man vor lauter Buchstaben- und Zahlkunststücken unabsichtlich in einen litterarischen Blödsinn verfällt. Ich fordere hiermit denjenigen auf, der diese Beurtheilung ungerecht findet, eine Seite aus den jetzt reichlich zugänglichen Schriften dieser Schule zu übersetzen und zu erläutern; auf die Entwicklung eines Gedankensystems verzichte ich von vornherein, indem ich behaupte, die Geheimlehre Loria's ist nichts als eine Geheimleere hinter einem Bollwerk von Buchstaben, Ziffern und Formeln, welche um die Aeonen (Sefirot) aufgeworfen sind, ohne auch nur einen selbständigen Gedanken zu erzeugen. Bei der Bearbeitung meines Catalogs der Bodleiana fragte ich Josef Zedner, dem auch der rigoroseste Jude jede „Pietät" zugestehen musste, über den Unterschied zweier Schriften von Chajjim Vital; seine kurze Antwort, die ich noch aufbewahrt habe, lautete wörtlich חלום פרעה אחד הוא (Gen. 41, 25).

Ich will gleich hier bemerken, dass der Chassidismus hier nicht in Betracht kommt, weil er aus seinem barbarischen Vaterlande nicht in das gebildete Italien dringen konnte, so wenig als sein Begleiter, der Schnaps.

Wenn die Kabbala ältere Mittel verwendete, so erzeugte das allmählich die irrige Voraussetzung, dass auch in den älteren Quellen hinter den Wort- und Zahlspielereien eine

geheime Weisheit stecke, welche nur den Eingeweihten geoffenbart wurde. Dieser Punkt bedarf einer eindringenden Erwägung.

Wir haben uns zu fragen: hat das palästinensische Judenthum — denn das alexandrinische, aus welchem das Christenthum hervorging, bedarf einer gesonderten Behandlung — bestimmte Lehren über die bekannten biblischen Themata: Gottesthron und Schöpfungsmodus, in engerem Kreise, etwa gegen Ende des 2. Tempels, ausgebildet und gelehrt? An eine Verquickung mit aristotelischer Metaphysik und Physik, wie sie Maimonides hinstellt, wird kein besonnener Historiker glauben. Welche geltenden Zeugnisse liegen für einen bestimmten Inhalt vor? Warnung und Vorsicht gegen die Gefährlichkeit der öffentlichen Behandlung dieser Themata überhaupt (Zunz, G. V., S. 163) sind Nichts weniger als ein Zeugniss für das Vorhandensein, und die Fortpflanzung bestimmter Theorien ist eher ein Zeugniss dagegen. Wenn Zunz das 17. Capitel seiner G. V. „Geheimlehre" überschrieb, so hat er eine Gruppe von Schriften vereinigen wollen, welche man später als (ח"ן) חכמה נסתרה bezeichnete und als ältere Kabbala ansah. „Verborgene Weisheit" sollte es allerdings sein, aber keinerlei Speculation; auch die בינה im Alphabet des Akiba ist keine solche. Zunz (S. 163) bemerkt: Bücher sind über diese Gegenstände nicht verfasst worden, und gewiss würde dies nie in der Volkssprache, dem Aramäischen, geschehen sein. Das Buch Jezira ist allerdings ein Versuch, die Schöpfung zu erklären, indem für Befehl und Wort (Logos) die „Elemente" der Sprache, d. h. die Buchstaben (*elementa* von l m n, nach alter Etymologie) gesetzt und dazu die Zahlen genommen werden, die schon bei den Pythagoräern als Factoren der Materie galten; die arithmetische Symbolik des Nikomachus aus Gerasa erleichterte die Anwendung aufs Einzelne für die sogen. Lauteren Brüder, welche eine Art von Freimaurerorden im X. Jahrh. auf einer symbolisirenden Verbindung von Philosophie, Astrologie und Islam in einer halboratorischen Encyklopädie errichten wollten, aber nicht konnten. Ich glaube noch immer, dass das Buch Jezira nicht viel älter als Saadia sei, wenn auch תלי nicht arabisch ist Die Gründe, welche Hr. Epstein (in der Monatsschr.) für ein höheres Alter anführt, haben mich nicht überzeugen können; doch kann hier auf diese Einzelheit nicht eingegangen werden.

In Verbindung mit anderen älteren Elementen gestaltet

sich die Kabbala zu einer praktischen (קבלה מעשית), welche sich dem Wesen nach wohl für alt ausgeben durfte, wenn auch nicht allgemeine Regeln sich forterbten und die einzelnen Mittel als internationales Gut her- und hingetragen wurden, ohne als Schmuggel erkannt und perhorrescirt zu werden. Wir betreten hiermit das weite Gebiet des Aberglaubens, der in Unkenntniss oder in Verkennung der Naturgesetze, unbegriffene Erscheinungen in der Körperwelt auf eine verborgene Kraft (סגולה, arab. *Khašša*) oder auf unkörperliche Factoren zurückführt, die man in verschiedenen Ländern und Zeiten sich verschiedenartig vorstellen konnte, ohne thatsächlich widerlegt zu werden, und die man jetzt mit dem allgemeinen Namen Daemonen bezeichnet, worunter man auch Engel und Teufel begreift. Die Einwirkung auf derartige Kräfte und Wesen ist die, nach ihren alten Vertretern (Mager, später Magier) benannte Magie. Der Begriff der specifischen, „magischen" Kraft, für welche man allerlei Namen erfunden hat, ist ein abstracter, also jüngerer, der auch in die strengere Wissenschaft eindrang. Die Daemonologie ist höchst wahrscheinlich älter als jede schriftliche Bezeichnung ihrer Begriffe. Sie mag Tochter, oder Schwester, oder gar Mutter der Mythologie sein: sie ist jedenfalls heidnischen Ursprungs und sollte schon משום דרכי האמורי principiell dem Judenthum fernbleiben [1]); allein der Aberglauben ist selbst der mächtigste aller bösen Dämone und zur Zeit des 2. Tempels war er aus Babylon und Persien eingedrungen. Eine gründliche vergleichende Belehrung über das Zauber- und Beschwörungswesen in Palästina und anderswo bietet F. C. Conybeare's Artikel „*Demonology of the New Testament*" im *Jew. Quart. Rev.* VIII, 576, IX, 59, 444, 581. Der Verf. bedauert, den Talmud nur in secundären Quellen benutzen zu können; die beste Zusammenstellung, G. Brecher's das Transscendentale, Magie u. s. w. (Wien 1850, vgl. ZDMG. V, 274) und die auf Brecher's Material fussende Abhandl. A. Kohut's über Angelologie u. Daemonologie (Abhandl. für die Kunde d. Morgenl. 1866), welche die Grundideen und Parallelen im Parsismus nachweist, wie später Darmesteter solche im Christenthum fand

[1]) In dem vielgerühmten Indien ist noch heute die Dämonophobie eine allgemein herrschende Krankheit. Der Dämonencultus ist nicht geringer als der Göttercultus (Monier Williams, Religions thougt and life in India, p. 210 u. p. 230 das ganze Kapitel IX).

(Jew. Qu IX, 453), blieben Hrn. C. unbekannt. Ueberall gelten Dämonen, wozu das Christenthum auch die alten Götter herabsetzte, als Urheber der körperlichen oder geistigen Leiden der von ihnen „Besessenen". Man vertrieb sie durch exorcistische Anrufungen (*Incantationes*), Flüsterungen (לוחש על המכה), Anhauchungen (Einhauchungen eines guten oder heiligen Geistes) und magische Bestreichungen. Der Exorcist musste ihre Sprache verstehen, oder den Namen eines stärkeren Geistes gegen sie anrufen, oder auch auf einem Amulet oder Talisman geschriebene Figuren (sogenannte *Sigla* חותמות der grossen Hechalot, C. 17—30) [1]) dem Leidenden als Schutzmittel geben. Hier thut der Namen Alles zur Sache, denn er vertritt die bezeichnete Macht selbst. Vielleicht hat dieser Zauber des Namens mitbewirkt, dass die Juden ihren einzigen Gott schlechtweg „den Namen" (השם) hiessen, wobei ich auf die Eigenthümlichkeit und Etymologie des שם המפורש (worüber die Revue des Ét. J. Bd. 17 u. 18 mehrere Artikel enthält) nicht eingehe. Hier genügt es, auf die Rolle des „Namens" in der Magie überhaupt hingewiesen zu haben.

Was die Juden in und mit dem Namen des einzigen Gottes zu bewirken vermeinten, das versuchten die Christen in und mit dem Namen Jesus (Jew. Qu. IX, 63); der Namen erscheint auch bei der Auffassung des Abendmahls (G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christenthum, Göttingen 1894 S. 99). Aber das christliche Dogma von der Erlösung bildete in dem Exorcismus einige principielle Annahmen aus, worunter die folgenden hervorzuheben sind: Die Dämonologie wurde zu einem ausgeprägten Dualismus; die Teufelsfurcht trat neben die Gottesfurcht, oft vor dieselbe; Hexenhammer und Hexenprocesse kennzeichnen das Christenthum. Luther malte den Teufel nicht an die Wand, aber er verewigte ihn durch einen schwarzen Klex in der Wartburg. Die Catechumenen mussten exorcirt werden, da ihre früheren Gottheiten Dämonen waren. Der Exorcismus wirkt aber nur an demjenigen, der daran glaubt — die bekannte Bedingung für allerlei Wunderthäter.

Die Namenmagie fand in den Buchstaben- und Zahlkünsten erwünschte Helfershelfer und neben den Gottesnamen erweiterten sich die Engel- und Dämonenbezeichnungen, deren

[1]) Die Combination der Zahl mit den Buchstaben יהו als Siegel im Buche Jezira § 12 ist nur ähnlich.

Studium und Vergleichung mit nichthebräischen Quellen ich anderen überlasse; ich hebe nur ein erst kürzlich bekannt gewordenes Beispiel wegen der damit verknüpften kritischen Frage hervor. Hr. Dr. Gaster erwies mir im J. 1896 die Ehre einer Widmung des חרבא דמשה „The sword of Moses", eine zweifache chaldäisch-hebräische anordnungslose Zusammenstellung von Namen zum Zweck magischer Wirkungen, bei deren erstem Anblick man eine humoristische Mystification vermuthen möchte; leider scheint das Machwerk bedauerlicher Ernst; allein einen Zusammenhang mit gnostischen Systemen zu beweisen bemüht sich der Her. vergeblich, und vieles Andere in seiner Einleitung ist als erwiesen hingestellt, während die Beweiskraft fehlt. Hier mögen nur zwei Punkte beleuchtet werden. Das „Schwert" soll den ersten 5 Jahrh. angehören, mit welchen die alte Magie abschliesse (p. 26); allein jüdische Wiederhalle übertreffen Münchhausens Trompetentöne, sie lassen sich nach längeren Zwischenräumen vernehmen. In ähnlicher Weise wollte man kürzlich dem „Buch Elia" aus dem „historischen Hintergrunde" ein hohes Alter vindiciren; unsere neueste Kritik leidet an *Alters*schwäche. Zum Ueberfluss folge für das „Schwert" eine bedeutend jüngere christliche Parallele aus A. L. Forthingham jr. (Stephen ben Sudeili 1886 p. 103): „(Mind) receives a mystic *sword*, with which to exterminate demons" (der Geist erhält ein mystisches Schwert, die Dämonen zu vertilgen).

Die Namenmagie kann, wie jedes unverständliche Element, von einer speculativen Mystik absorbirt werden, aber auch unabhängig fortexistiren. Es wäre noch zu untersuchen, ob sie den Unterschied der heiligen (nicht zu radirenden) und profanen Gottesnamen hervorgerufen oder beeinflusst habe. Die Inschrift ... כוז auf der Mesusa und die Schutzzettel im Zimmer der Wöchnerin haben Nichts mit speculativer Mystik zu thun.

Wie steht es nun mit Italien? Selbst der astrologische Erklärer des Buches Jezira im X. Jahrh, Sabbatai Donnolo, verräth nirgends eine Anerkennung, oder auch nur eine Kenntniss von Mysterien oder Magie, und doch soll schon 100 Jahre früher ein „Vater der Mysterien" (Mtsschr. Bd. 40, S. 465) in Italien geweilt haben, dessen Lehren über Lucca nach Deutschland gedrungen seien, nämlich Ahron[1]) b. Sa-

[1]) Nicht „Abu", Mtsschr. 461 (s. S. 470, Zunz, Lit. S. 106), auch Bloch in Winter und Wünsche II, 253, und Vogelstein und Rieger's Gesch. d. Juden in Rom I, 79; s. auch Jew. Quart. IX, 623 § 11 n. 5.

muel, Sohn eines Müllers aus Bagdad, dessen angebliche Wunderthaten, wie manches Andere in dem von ihm erzählenden, 200 Jahre jüngeren Familienbericht letzteren als Legende, nicht als „Chronik" characterisiren. Ich will hiermit nicht die Existenz Ahrons gänzlich bestreiten; aber Achimaaz selbst erzählt Nichts von „Mysterien", und die angeblicae Erklärung von Gebeten darf nicht ohne Weiteres auf einen „tieferen Sinn" (Mtsschr. Bd. 40, S. 466) bezogen werden. Wenn man von Ahrons Wunderthaten faselt, so kann man sie auf Rechnung des magischen Wahns setzen. Ist es seine Weisheit, welche auf Eleasar Worms (XIII. Jahrh.) überging, von welchem Neubauer (*Rabbins*, p. 466) annimmt, dass er in Folge trauriger Erlebnisse „seinen Verstand theilweise verloren habe", so war sie Nichts weniger als speculativ. Die Buchstaben- und Zahlweisheit verband sich erst in Abraham Abulafia mit einer Art von philosophischem und prophetischem Wahnwitz, welcher gestattete, den Moreh des Maimonides durch derartige Erklärungen herabzuwürdigen. Hr. Cowley (*Jew. Qu. R.* VIII, 573), der im IV. Jahrh. Kabbala bei den Samaritanern annehmen möchte, weil er eine frühe „Tradition" derselben stets vermuthet hatte, darf in der sogen. Chronik nicht den Beweis (*Evidence*) einer im IX. Jahrh. vollständig „flügge gewordenen" (fully fledged) Kabbala erblicken. כסי und גלי ist aramäisch = נסתר und גגלה, auch חיצון und פנימי, arab. טאהר und באטן

Weder Ahron noch Abulafia noch der Sohar haben auf die italienischen Juden des Mittelalters einen merklichen Einfluss ausgeübt. Erst nachdem der erste jüdische Kritiker, Asarja de Rossi, bei den Anhängern einer unanfechtbaren Tradition Anstoss erregt, erscheint in Menachem Asarja aus Fano ein Vertreter der Kabbala, und fast gleichzeitig ein radikaler Zweifler (Jehuda Modena)

In Italien konnte ein Jude die Tanzkunst in der Landessprache behandeln und ein Prediger so tactlos sein, auf der Kanzel von der „göttlichen Diana" zu sprechen (Kaufmann in *Rev. des Ét. J.* 1897), sogar ein jüdischer Raufbold sich bemerkbar machen (Hebr. Bibliogr. XVI, 36). Die italienischen Juden haben gezeigt, dass Kirche und Inquisition Ghettos erbauen und Bücher verbrennen oder verstümmeln, aber den Geist auch im Ghetto nicht absperren können.

(Fortsetzung folgt)

Samau'al b. Jahjâ al-Maġribî und seine Schrift „Iflıâm al-Jahûd".

Von
Martin Schreiner. (Fortsetzung).

Die Schrift „Iflıâm al-jahûd" [1].

Nach der Einleitung, in welcher der Verfasser an frühere muslimische Polemiker, ohne deren Namen zu erwähnen, erinnert, sucht er den Juden gegenüber die Möglichkeit der Abrogation eines von Gott geoffenbarten Gesetzes zu beweisen. Es hat schon vor der Offenbarung der Thora göttliche Gesetze gegeben. Dem Noa wird z. B. von Gott gesagt: „Wer das Blut des Menschen vergiesst, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden, denn er hat den Menschen im Ebenbilde Gottes geschaffen" (Gen. 9, 6.)[2]. Im dritten Wochenabschnitt des ersten Buches der Thora wird erzählt, wie dem Abraham das Gebot der Beschneidung mitgetheilt worden sei. Durch die neuen Gebote, welche in der Thora also geoffenbart wurden, sind Dinge, die früher erlaubt waren, verboten worden, woraus unbedingt folgt, dass die Abrogation möglich sei. Denn wenn man die Möglichkeit dessen zugiebt, dass die Arbeit am Sabbat, die dem Noa und Abraham erlaubt war, später den Israeliten verboten wurde, so muss man es auch

[1] Was bisher über die Schrift bekannt geworden, s. bei Steinschneider, Pol. und apol. Litteratur, S. 26 f. Das Buch enthält zahlreiche hebräische Citate aus der Bibel und dem Siddur mit arabischen Buchstaben umschrieben. Die meisten gebe ich in den Anmerkungen zu dieser Abhandlung wieder. Bei der Feststellung ihres Textes bin ich folgendermassen vorgegangen. Den Consonantentext habe ich unverändert aufgenommen; wo der Text verderbt ist, gab ich die Lesart der HS. in den Fussnoten. Da es nicht gut anging, bei der Vocalisation dasselbe zu thun, weil ich wegen eines fehlerhaften Vocals nicht das ganze Wort zweimal drucken lassen wollte, gab ich nur diejenigen Vocale wieder, die wahrscheinlich an die richtige Stelle gesetzt sind. Auch so geben die Umschreibungen ein ziemlich vollständiges Bild von der Aussprache des Hebräischen, wie sie im Kreise des Sam. b. Jehuda üblich war.

[2] S. 3. شوفيح دَامْ هاأدام باادام داموا يشافيح كِي بَصْلَمْ أَلُوهيم عاسا أَتْ ها أَدام تفسيرهُ سافك دم الإنسان فليحكم بسفك دمه لأَنّ الله خلق الآدم بصورة شريفة.
Es ist von Interesse, dass S. b. J. בצלם אלהים nach Sa'adja mit بصورة شريفة

für möglich halten, dass ein neues Religionsgesetz in einer anderen Zeit sie wieder für erlaubt erklärt. Diese Möglichkeit muss umso eher zugegeben werden, als die Gegner, — die Juden, — lange Zeit hindurch Gebote erfüllt haben, die der Vernunft widersprechen, wie z. B. das Reinigen der Unreinen mittelst der Asche der Kuh, die der Hohepriesster vorher verbrannt hatte [1]). Daraus folgt, dass die göttlichen Gebote durch die Vernunft nicht begründet werden müssen, und dass also kein Grund dagegen spricht, dass ein früher geoffenbartes Gebot später abrogirt wird.

Im folgenden Capitel (S. 8—11) führt Samau'al b. Jahjâ aus, dass die Juden in ihrem Glauben an Moses sich nur auf die ununterbrochene Ueberlieferung stützen [2]). Eine solche Ueberlieferung spricht aber auch für die Prophetie Muhammeds

---

übersetzt und in polemischer Beziehung nicht ausbeutet, wie das z. B. durch Ibn Ḥazm geschehenist. Dieser sagt, Kitâb al-milal, cod. Warn. 480 I 46 b.

ففى صدرها (يعنى التوراة) قال الله اصنع ابن آدم كصورتنا كشبهتنا، قال ابو محمد لو لم يقل الا كصورتنا لكان له وجهٌ حسنٌ ومعنى صحيح وهو ان تضيف الصورة الى الله تع إضافة الملك والخلق كما تقول هذا عمل الله وتقول للقرد وللقبيح وللحسن هذه صورة الله اى تصوير الله والصفة التى انفرد بملكها وخلقها لكنّ قوله كشبهنا منع التأويلات وسدّ المخارج وقطع وأوجب شبه آدم لله عزّ وجلّ ولا بد ضرورة وهذا يعلم بطلانه ببديهة العقل إذ الشبه والمثل معناهما واحد وحاشى لله ان يكون له مثل أو الشبه. Offenbar war also die Erklärung des Sa'adja so verbreitet, dass es dem S. b. J. gar nicht einfiel, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. S. Ibn Esra zu Gen. 1, 26.

[1]) Vgl. Chullin, 29 b. Mischna, Para IV, 4.

[2]) S. 8. فان قال أنّ التواتر قد حقّق ذلك وشهادات الأمم بصحة دليله ثابتٌ فى العقل كما قد ثبت عقلا وجود بلاد وانهار لم نشاهدها وانما حقّقنا وجودها بتواتر الانباء والاخبار.

Vgl. hierzu al-Chazarî I § 19—22.

und Jesu's. Wenn die Juden die ihrige für glaubwürdiger halten, so wäre dies nur dann gerechtfertigt, wenn es sich erweisen liesse, dass ihre Väter vernünftiger und besser gewesen sind, als die Vorfahren der Christen und Muslimen. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr ist es offenbar, dass der Antheil der Juden an der Begründung der Wissenschaften gar nicht in Vergleich kommen kann mit dem, was die griechischen Weisen und die Aegypter auf diesem Gebiete geleistet haben. Vollends was die Muslimen betrifft, so haben sie auf allen Gebieten so viele Schriften abgefasst, dass es einem einzelnen Menschen unmöglich ist, auch nur in einem Zweige der Wissenschaften Alles kennen zu lernen, was sie geschrieben haben. Darum haben die Juden nicht das Recht, ihrer Ueberlieferung mehr zu trauen, als derjenigen anderer Religionen.

Darauf kehrt der Verf. in zwei Capiteln (S. 11—14; 14—17.) zur Frage der Abrogation zurück. Das mosaische Gesetz bestimmt, dass, wer den Knochen eines Todten anrührt, über einem Grabe geht oder mit einer Leiche in einem Hause ist, unrein werde, und dass er von seiner Unreinheit nur durch das Besprengen mit dem Wasser, in das die Asche der rothen Kuh geworfen wurde, wieder gereinigt werden könne. Die Juden sind gegenwärtig nicht in der Lage, diese Lustrationen vorzunehmen und befinden sich demzufolge in einem permanenten Zustande der rituellen Unreinheit. Nichtsdestoweniger halten sie fest an manchen Gesetzen, welche sich auf die Unreinheit der Menstruirenden beziehen, dagegen an anderen nicht, und auch die Berührung einer nichtjüdischen Frau, in welchem Zustande sie immer sei, und auch die ihrer Kleider, halten sie nicht für verunreinigend [1]). Das Festhalten an einzelnen Bestimmungen aber, während andere nicht beobachtet werden, ist Abrogation Wenn die Juden in Betreff dieser Bestimmungen sich auf ihren Fiḳh berufen, so ist dagegen einzuwenden, dass, da, wie sie annehmen, auch die Meinungsverschiedenheiten ihrer Gesetzeslehrer von Josua b. Nûn und

---

[1]) S. 12. فنقول لهم فاذا كنتم أنجاسًا على رأسكم واصولكم فما بالكم تعتزلون الحائض بعد انقطاع الحيض وارتفاعه سبعة أيام اعتزالا تفرطون فيه الى ان أحدكم لو لمس ثوب المرأة لاستنجستموه من ثوبه.

Moses ab überliefert worden sind, Gott etwas geboten und zugleich verboten hat, was aber ebenfalls Abrogation ist. Dagegen beweist der Umstand, dass die Gesetzeslehrer nach ihren Meinungsverschiedenheiten eine endgiltige Entscheidung getroffen haben, gar nichts, denn durch die spätere Uebereinstimmung ist eben die entgegenstehende Ansicht ausser Kraft gesetzt worden.

Auch aus ihren Gebeten und Fasttagen ist die Nothwendigkeit der Annahme einer Abrogation zu erweisen. Denn Moses und seine Gemeinde haben unmöglich gebetet: „Stosse in eine grosse Posaune zu unserer Befreiung, und erhebe ein Panier zu unserer Versammlung und versammle uns insgesammt von den vier Enden der Erde nach der heiligen Stätte. Gelobt seist Du Ewiger, der versammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel“ [1]). Ebensowenig konnte man zur Zeit Moses sagen: „Setze wieder ein unsere Richter wie vormals und unsere Räthe wie am Anfang und baue wieder auf Jerusalem, deine heilige Stadt in unserem Leben und tröste uns durch ihren Wiederaufbau. Gelobt seist Du Ewiger, der Du baust Jerusalem“ [2]). Diese Gebete sind doch gewiss

---

[1]) S. 14. تَقَاعْ شُوفَارْ كَادُولْ لحيْروثينُوا وسانيس [a]لقبوصينو وقَبْصَيْنُو يَاحَد ميأَرْبَاعْ كَنْفُوث هاأَرص ال نوى قدشخا باروخ اتّا أَدونای مَقبّيص نذَخَى عَمُو يسْرُايلْ تفسيره اللهم اضرب ببوق عظيم لعتقنا وأقبضنا جميعًا من أقطار الأرض الى قدسك سبحانك يا جامع تشتيت قومه إسرائيل. Der hebr. Text war also: תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבוצנו (od. לקבצנו) וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ אל נוה קרשך ברוך אתה ד׳ מקבץ נדחי עמו ישראל.

[2]) S. 15. هاشيبَ شُوفطينُو كَبَاريشُونا ويُوعَصينوا كَتّحلّا وبنى أَت يَرْشالايم عير قُدْشخا بحَيّينو وناحمَيْنُو [b]بَبنْيَاناه باروخ اتّا أَدونای بونى يَرْشالائمْ تفسيره اردد حاكمنا كالاوّلين ومشيرنا كالابتداء وابن يروشليم قرية قدسك فايا منا وعزّزنا

---

[a]) HS. نعبّواصْينوُ.

[b]) HS. نَبيّنانْماه.

nach dem Untergange des jüdischen Staates eingeführt worden. Ebenso die Fasten zum Andenken an den Brand Jerusalems und an seine Belagerung, der Fasttag Gedalia's und des Aufhängens des Haman. Das alles sind Zusätze zur Thora, durch welche das Gebot: „Ihr sollet zum Worte, das ich euch gebiete, nichts hinzufügen, und ihr sollet davon nichts wegnehmen“ [1]) abrogirt worden ist.

Als Beweis für die Annahme einer Abrogation kann auch die Erzählung der Thora gelten, nach welcher ursprünglich die Erstgeborenen die Auserwählten und die heiligen Gottesdiener waren, später aber die Leviten in Folge ihres Verhaltens (Exod. 32, 26. f.) auserwählt wurden, wie es heisst: Gott sagte zu Moses: „Und ich nahm die Leviten anstatt aller Erstgeborenen unter den Kindern Israels (Num. 8, 18 [2])

Nachdem der Verf. seine Beweise für die Möglichkeit der Abrogation der Thora dargelegt hat, sucht er die Prophetie Jesu und Muhammeds zu beweisen [3]). Dafür, dass Jesus der Messias sei, spricht, dass es in der Thora (Gen 49, 10.) heisst: „Es wird nicht weichen das Scepter von Jehuda und ein Gesetzgeber von zwischen seinen Füssen bis der Messias

---

ببنائها سبحانك يا بانى يروشليم. Der Verfasser verschmelzt hier also die 11. und 14. Benediction des Schemone Esre zu folgendem Segensspruche: השיבה שופטינו כבראשנה ויועצינו כבתחלה ובנה ירושלם עיר קדשך בחיינו ונחמנו בבנינה ברוך אתה ד' בונה ירושלם. Er citirte offenbar aus dem Gedächtniss.

[1]) S. 16. لو ثُوسيفُو عَلْ هَدَّابارْ أشير أَنوخى مُصَوّى أَثخيم ولَوْ تَغرعُو ممّينُّو لا تزيدوا على الأمر الذى أنا موصّيكم به شيئا ولا تنقصوا منه شيئا. Deut. 13, 1. Samau'al b. Jaḥjâ hat den Vers aus dem Gedächtniss falsch citirt.

[2]) S. 17. واأَقَّاح اِث هليوييم [a]) تاحث كُلْ بخُور ببنى يَسْراإيلَ تفسيره وقد اخذت اللاويين عوضا عن كل بكر فى بنى إسرائيل.

[3]) S. 18—21.

---

a) HS. قاحثٍ.

gekommen sein wird“ [1]). Der jüdische Staat hat aber nur so lange bestanden, bis Jesus gekommen ist, nach seinem Erscheinen ist von den Juden jegliche Herrschaft genommen worden, und sie geriethen unter die Macht der Griechen.

Aus den Ansichten der Juden selbst ist auch zu schliessen, dass Jesus und Muhammed Propheten gewesen seien. Allerdings behaupten die Juden, Jesus, der Sohn des Zimmermanns Josef, wäre nur ein Zauberer gewesen, der den grossen Gottesnamen gekannt und mit Hülfe desselben Wunder vollführt habe. Sie selbst erzählen aber auch, Moses hätte mittelst des Gottesnamens von 42 Buchstaben das Meer gespalten und Wunder gethan. Der Unterschied zwischen Moses und Jesus wäre nach ihnen der, dass Moses seine Kenntniss der Gottesnamen von Gott hatte, Jesus aber habe sie von den Mauern des Tempels zu Jerusalem heruntergelesen. Für diese Annahme können sie aber nur die Tradition ihrer Väter anführen. Diese Tradition für die Prophetie und Wunder Moses ist aber derselben Art, wie die, durch welche die Prophetie Muhammeds und Jesus bezeugt wird. Denn die Wunder hat ja selber niemand gesehen, und man stützt sich nur auf die Ueberlieferung. Die Unerreichbarkeit des Korâns ist zwar etwas Dauerndes, sie ist aber nur ein Vorzug und man bedarf ihrer nicht als eines Grundes für den Glauben [2]). Wenn die Juden sagen würden, ihre Ueberlieferung sei schon deshalb besser, weil die Prophetie Moses auch von den Christen und Muslimen anerkannt werde, so ist dagegen einzuwenden, dass sie nach der übereinstimmenden Ueberlieferung der zwei Religionen, mit ihren viel zahlreicheren Bekennern als Ungläubige zu betrachten sind. Kurz, aus der Anerkennung der Ueberlieferung als eines Glaubensgrundes folgt die Anerkennung der Prophetie Muhammeds und Jesus.

---

[1]) Das. لُو ياسُوْرْ شَيْبَطْ ميهوذا [a]وبحوقيْق مبين رَغْلَاوْ تفسيره لا يزال الملك من آل يهودا والراسم بين ظهرانيهم الى ان يأتى المسيح. Ueber die Geschichte dieses Verses s. Zimmels in Berliner u. Hoffmanns Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, Bd. XVII u. XIX.

[2]) Vgl. Al-Chazarî I § 5 u. 6.

---

[a]) HS. وبحقوقيق.

Nichtsdestoweniger halten die Juden Jesus für einen Gelehrten, aber nicht für einen Propheten. Nun gibt Samau'al die Erzählung aus Matthäus 12, 2—13 wieder, um die Ansicht der Juden über Jesus näher zu kennzeichnen[1]).

In den folgenden drei Capiteln[2]) beschäftigt sich Samau'al b. Jahjâ mit den Beweisen für die Prophetie Muhammeds aus der Schrift. Als erster Beweis gilt ihm Deut. 18, 18[3]), welche Stelle sich auf Muhammed beziehen soll. Dem Einwande, dass unter den „Brüdern" nur die Kinder Israels gemeint sein können, begegnet er damit, dass in der Thora (Deut. 2, 4.) die Söhne Esau's als die „Brüder" der Israeliten bezeichnet werden[4]). Daraus ist ersichtlich, dass alle Nachkommen Abrahams also auch die Ismaëliten unter den Brüdern der Israeliten verstanden sein können. Die Vorhersagung Moses' kann sich nicht etwa auf Samuel beziehen, der ebenso wie Moses ein Levite war, auch nicht auf Jesaia, Jeremia, oder andere Propheten, denn diese haben ja nicht die Abrogation der Lehre Moses gelehrt, dass es einer besonderen Ermahnung bedurft hätte, dass man ihnen Glauben schenke.

---

[1]) S. 21—23.

[2]) S. 23—25, 25—27, 27—29.

[3]) S. 23. انّهم لا يقدرون ان يجحدوا هذه الاية من الجزء الثانى من السفر الخامس من التوراة نابى اقيم لَاهَيْم مقَارَبْ أَخيهم كَامُوخَا اَيلَاوْ تَشمَاعونْ تفسيره نبيا أقيم لهم من وسط اخوتهم مثلك به فلتؤمنوا Auch dieses Citat ist falsch. S. b. J. vermengt die Ausdrücke in Deut. 18, 15. und 18. Ueber die muslimische Auslegung dieser und der im Folgenden angeführten Stellen s. Kohut, Semitic Studies, S. 495 ff. und die dort angegebene Litteratur.

[4]) S. 23. اتّمْ عُوبريمْ بغبُولْ اَحيخمْ بنى عَيْساو هيُّوشيب بسيعير تفسيره انتم عابرون فى تخم اخوتكم بنى العيص المقيمين فى سعير إيّاكم أن تطعموا فى شئ من أرضهم. S. Steinschneider, Pol. Lit. S. 326.

---

a) HS. اجبهيم.

Den Namen Muhammeds findet S. b. J. in den Worten במאד מאד (Gen. 17, 12[1]), die den Zahlenwert von מחמד haben. Auf die drei Offenbarungen am Sinai (جبل الطور), in Sëir, und auf dem Berge Mekka's bezieht sich Deut. 33, 2[2]), welcher Vers in der Uebersetzung des Onkelos citirt wird.

Samau'al b. Jahjâ hält es auch für angebracht, die Ansicht zu widerlegen[3]), dass Gott dem jüdischen Stamm eine besondere Liebe entgegenbringe. Er beruft sich auf Hiob, der ein Prophet war, obwohl er nicht israelitischer Abstammung gewesen, auf die $9^1/_2$ Stämme (so!) die durch Jerobeam, den Sohn Nebats, zum Dienste zweier goldenen Widder[4]) verleitet

---

[1]) S. 25. وليشماعيل شمعتيخا هنّى بيراختى أُوتو وهفْريتى اوتو وهرْبتى أُوتُو بماڈ ماڈ فهذه الكلمه بماد ماد إذا عددنا حساب حروفها بالجمل كان اثنين وتسعين وذلك عدد حساب حروف اسم محمد صلعم. S. Pol. Lit. S. 327.

[2]) S. 27. واامار اذنَاىْ مسيناىْ أَتْكَلِى وزَيْهُوزْ يُقارِيهْ مسَّيْعيرْ اتحزى لانا استحى بغبورتيه عَلْ طورا دَفَارانْ وعمّيه رِبّوات قديشين تفسير قال انّ الله من سيناى تجلى وأشرق نوره من سيعير وأطلع من جبال فاران ومعه ربوات المقدسين. Zu demselben Capitel werden noch angeführt Gen. 21, 21. وَيَّيشبْ بمدبَارْ فارانْ [a]وتقّاح لو [b]اشّا [c]مَيْايرَصْ مصْرَايمْ تفسيره وأقام فى برية فاران وأنكحته أمه امرأة من أرض مصر. Deut. 32, 28. كِى غُووى اوْباڈْ عَيْصوث هَيْمّا وايْن باهَيم تَبُونا.

[3]) S. 29—31.

[4]) S. 30. وصنع لهم الكبشين من الذهب. Man sieht, dass Samau'als Bibelkenntniss in bodenklicher Weise abgenommen hatte.

---

[a]) HS. وبقاح.

[b]) HS. ايواشا.

[c]) مَيَّايرَص.

wurden, und die doch trotz ihrer israelitischen Herkunft vor Gott keine Gnade gefunden haben werden. „Wir sagen den Juden: „Heisst es nicht in der Thora, dass es zwischen denen, die zu eurer Religion sich bekehren, und zwischen denen, die reiner Abstammung sind, keinen Unterschied gibt“? Darauf werden sie antworten: „Gewiss, denn die Thora spricht davon: „Der Fremde, wie der Einheimische, er sei wie ihr selbst vor dem Ewigen“. „Eine Lehre und Ein Recht sollt ihr haben und der Fremde, der mit euch wohnt“ (Num. 15, 15. 16.). Damit haben sie aber zugegeben, dass die Liebe Gottes nicht von der Abstammung aus ihrem Volke abhängig ist[1])“.

Die Lehren von der Auserwählung Israels und von dem Messias erscheinen Samau'al b. Jaḥjâ als Thorheiten, die er im folgenden Capitel (V. 31—39.) zu widerlegen sucht, zu welchen Ausführungen er noch Einiges über den Anthropomorphismus bei den Juden hinzufügt. — Die Juden sagen, trotzdem ihr Staat verschwunden und sie selbst zerstreut sind, und obwohl sie die Fortdauer des göttlichen Zornes gegen sie kennen, nichtsdestoweniger jeden Tag in ihren Gebeten, dass sie die Söhne Gottes und seine Lieblinge seien. So sagen sie jeden Tag im Gebete: „Mit ewiger Liebe liebtest Du uns, o Ewiger unser Gott“; „bekehre uns, o unser Vater, zu Deiner Lehre“; „unser Vater, unser König, unser Gott“; „Du, o Ewiger bist unser Vater und unser Erlöser“; „und alle Verfolger Deiner Kinder und die Feinde Deiner Gemeinde, alle bedeckte das Meer, keiner blieb übrig von ihnen“. Sie vergleichen sich selbst mit dem Weinstock, die anderen Völker mit den Dornen am Zaune[2]).

---

[1]) S. 30. فنقول لهم أليس عندكم فى التوراة أنّه لا فرق بين الدخيل فى دينك وبين الصريح النسب فيقولون بلى لأنّ التوراة ناطقة بهذا ككير كازْرَاحْ كاخِيمْ ييهَى لفِنِى اذُوناى تفسيره ان الاجنبى والصريح النسب منكم سواء عند الله ثورا أحاث ومشفاط ايحاذ ييْهى لاخيم ولَكِيّر هكّار بثوخخيم تفسيره شريعة واحدة وحكم واحد يكن لكم وللغريب الساكن فيما بينكم.

[2]) S. 31. فمن ذلك انهم مع ذهاب دولتهم وتفرّق شملهم

Die Juden erwarten auch den Messias, der durch die Bewegung seiner Lippen im Gebete alle Völker tödten werde, so dass nur die Juden übrig bleiben werden. Auf ihn beziehen sie auch die Worte des Jes. 11, 6. 7 [1]), dessen Verkündigungen sie buchstäblich nehmen. Der Verf. führt auch einige Worte

وعلمهم بالغضب الممدود عليهم يقولون فى كل يوم فى صلواتهم انهم أبناء الله واحبّاؤه ذلك قولهم كلّ يوم فى الصلاة أَهْبَاثْ عُولَام[a] اهْبْثَانو اَذُونَاى اَلُوهِيْنُو تفسيره محبة الدهر احببتنا يا الهنا هشيبينُو [ابينو] لُثو راثيخا تفسيره (ابينط[b]) اردّدنا يا ابانا الى شريعتك ابنُوا ملكينو [ا]لوهينُو تفسيره يا أبانا يا مالكنا يا إلهنا أتا اذونای أبينو كوالينوا تفسيره أنت اللهم أبونا منقذنا وايت كُل رُودفى بانَيْخا واويْبى عداثخا كُولّامْ كسّامو يامْ ايحادْ ميْهمْ لُو نُوثَارْ تفسيره وجميع الذين اقتنعوا ذريتك وأعدآء جماعتك كلّهم غطاهم البحر واحد منهم لم يبق.

Die letzte Stelle aus dem Siddûr: ואת כל רודפי בניך ואויבי עדתך כלם כסמו ים אחד מהם לא נותר findet sich in dieser Form nirgends.

[1]) S. 33. وغَارْ زائبْ عمْ كبيسْ[c] يحداو[d] يَرْبَضُو بينيهمْ[e] وفَارَا واذُوبْ تِرْعَيْنَا واريا كبّاقارْ يُوخَلْ[f] تِيْبنْ تفسيره ان الذئب والكبش يرعيان جميعا وان البقرة والدبّ يرعيان جميعا وان الأسد (لا) يأكل[g] التبن كالبقر. Auch diese Stelle ist falsch citirt. Sam. b. J. bemerkt noch: ويعتقدون ايضا ان هذا المنتظر متى

a) HS. اهْبَثَامْ.
b) So in der HS. Das Wort ist gewiss aus Versehen hierher gerathen.
c) HS. نتبيس.
d) HS. بحدا.
e) HS. شبنهم.
f) H. يوخد.
g) يؤكل.

aus der Mussaf-Tefilla des Neujahrsfestes an [1]), in denen von dem Herankommen des Gottesreiches die Rede ist. Die Juden verstehen die Worte also, dass das Gottesreich erst dann gekommen sein werde, wenn sie die Herrschaft besitzen werden.

(Fortsetzung folgt.)

Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland.

Von

Dr. Max Freudenthal.

(Fortsetzung.)

Schon nach drei Wochen war der gesandte Pergamentvorrath verbraucht [2]), und Gottschalk musste um eine neue

---

جاءهم تجمعوا بأسرهم الى القدس وتصير لهم الدولة وتخلو العالم عن سواهم ويحجم الموت عن جنابهم المدة الطويلة وسبيلهم ان لا يعدلوا عن تتبع الاسود فى غاباتها وطرح التبن بين ايديها ليعلموا وقت أكلها اياه.

[1]) S. 34. فانهم فى العشر الأول من كل سنة يقولون فى صلواتكم الوهينو والوهى ادوثينو מַלְוֹךְ עַל כָּל יוֹשְׁבֵי[a] תֵּבֵל ارصيحا ويومار כָּל אִישׁ נִשְׁמַת בְּאַפּוֹ[c] ادونای الوهى يسرائيل[b] מָלַךְ ומַלְכוּתוֹ בכול ماشالا تفسيره يا الهنا وإله آبائنا املك على جميع اهل الارض ليقول كل ذى نسمة الله اله اسرائيل قد ملك ومملكته فى الكل ويقولون فى هذه الصلاة ايضا وسيكون لله الملك وفى ذلك اليوم يكون الله واحدا

---

a) HS. يوشى.

b) HS. بأتو.

c) HS. سَيْرَايد.

[2]) Der Pergamentdruck des Talmud Frankfurt a. O. 1715 ist noch heute in der Bodleiana vorhanden. Kaufmann, Samson Werth. S. 62 Anm. 2 ist nach Obigem zu berichtigen.

Sendung bitten. Aber er hatte noch mehr auf dem Herzen und wagte es endlich auch auszusprechen. Er ersuchte Oppenheim inständigst, ihm gegen die Konkurrenten in Amsterdam beizustehn; er solle sie nicht nur wissen lassen, dass die Sache dem Kaiser unterbreitet sei, sondern auch ihm selber dadurch zu Hülfe kommen, dass er eine Approbation für den Frankfurter Druck ausstelle und nachdrücklichst bei Strafe des Bannes jeden anderen Druck untersage. Das war nun ein Verlangen, das Oppenheim sehr ungelegen kam. Hatte er doch selber seine Bibliothek R. Löb für den Amsterdamer Talmud zur Verfügung gestellt, und war doch Berend Lehmann, der eigentliche Widersacher Gottschalcks, einer seiner nächsten Anverwandten[1])! Aber er fand auch sogleich einen stichhaltigen Grund zur Ablehnung! Wie konnte er nach den Vorgängen in Prag als Oberrabbiner dieser Gemeinde auswärtige Drucke approbiren[2])? Das ging doch nicht an, und in diesem Sinne beantwortete er auch, Gottschalk vertröstend, bis wieder mehr Ruhe eingetreten sei, dessen Schreiben am 7. November folgendermassen:

Hanover, den 7. 9br 1714.

Ehrenveſter p. So eben erhalte ich dero beyde geliebte von 31 verwichenen Monath, darinnen ich mit Vergnügung vernommen dhl bereits die 20. Bogen Pergament verdruckt und verlanget darumbe daß ich ein mehreres ſenden ſolle, ſo folgt hiebey ein Päckell von 30. Bogen, und wünſche dhl in dieſen ſeinen Vorhaben nach wunſch und eigenes Verlangen reussiren möge, die Nachricht wegen daſiges Pergament laße mir dienen und fals einmahl mein Pergament ſolte aufgedruckt ſein und mangel haben Kan dhl inzwiſchen von Dortiges etliche Bogen nehmen ich aber habe noch etliche 100. in Vorrath, — nach Amsterdam werde die Nachricht ertheilen daß ich aber ein Bann geben ſolle, ſo wird dhl vernommen haben, was in Prag und Böhmen wegen den talmuth vorvorgangen, und wann ſolches vorbey ſo kan man ſehen was es zu thun gibt, mithin ſolte dhl was von Kayſl Hoff bekommen haben, beliebe mir zu meiner Nachricht ſenden, und ich bin ſtetshin unter Obhut Gottes dhl freundtndl David oppenheimer Ober Rabiner.

[1]) Die Verwandtschaft s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 86.

[2]) Hatten ihm doch ohnedies die Inquisitoren in Prag vorgeworfen, dass er seiner Zeit in Nikolsburg das „schändliche Buch“ des Mose Graf, ויקחל משה, approbirt habe; s. Wolf a. a. O. S. 36. Ueber Moses Graf s. Kaufmann, Samson Wertheimer S. 56 u. Letzte Vertreibung u. s. w. S. 171.

P. S. Die bereits gedruckte 20. Bogen beliebe dhl auf den Postwagen, recto anhero senden unter meiner adresse, auf Leipzig weis nicht gewiß, daß diese Meße kommen kan, so wird mir dhl adresse geben wie ich an ihm nach Leipzig schreiben kan Du novo adieu.

Herren Hl Michell Gottschalick Professor und Buchdrucker, Z. in Franckfurt an der Oder Franco Halberst.

Den Plan, durch einen rabbinischen Bann seine Widersacher einzuschüchtern, musste Gottschalck zunächst als gescheitert betrachten. Um so sehnsüchtiger sah er dafür der kaiserlichen Antwort entgegen; doch auch diese Hoffnung liess ihn im Stich. Zwar bestätigte Kaiser Karl VI. ihm das Privilegium vom Jahre 1710, aber dabei blieb es auch. Als endlich nach langem Harren die Antwort aus Wien eintraf, enthielt sie nichts als den vom 12. Februar 1715 datierten kurzen Vermerk zu seinem eingereichten Gesuch: „Man lässet es bey dem deutlichen Inhalt des Privilegii impressorii bewenden, das obige Begehren hat nicht statt." Aber Gottschalck war nicht der Mann, der die Hoffnung, doch noch zu seinem Rechte zu kommen, so schnell aufgegeben hätte. Er las sich auch aus dieser Antwort nur das Gute heraus, nemlich die erneute kaiserliche Bestätigung seines Privilegs[1]), und war entschlossen, bei der ersten Gelegenheit von seinem Schein ernstlichen Gebrauch zu machen. Er brauchte nicht erst lange auf diese Gelegenheit zu warten!

Unbekümmert um all die Schritte, die Gottschalck unternahm, hatte nämlich R. Loeb im Laufe des Jahres 1714 den ersten Talmudband, den Traktat Berachot enthaltend, in Amsterdam fertig stellen, und ebenso unbekümmert hatte ihn auch R. S. Schotten über die deutsche Grenze schaffen und zum Vertrieb an die Pränumeranten und an andere Käufer für die Ostermesse 1715 nach Leipzig bringen lassen. R. Samuel Schotten war nicht selbst zur Abwicklung dieses Geschäftes auf der Messe erschienen, sondern hatte seinen Sohn Moses, der mit anderen Waaren handelte, damit beauftragt. Dieser hatte seine Wohnung im Hause des Wagners Augustin Heyde in der Nikolaistrasse aufgeschlagen —

[1]) Er setzte sogar das Datum mit auf das Titelblatt des ersten Bandes seiner Ausgabe (s. Cat. Bodl. No. 1413), freilich ohne Näheres über den Inhalt anzugeben. Wie dasselbe Titelblatt erwähnt, hatte er 1714 auch eine Neubestätigung seines brandenburgischen Privilegs erhalten; doch fehlt merkwürdigerweise das nähere Datum daselbst.

laut Ratsverbot vom 7. März 1687 durften nämlich die Juden keine offenen Messgewölke gegen die Strasse zu benutzen, sondern mussten in ihren Stuben und Kammern verkaufen[1]) — und bereits einen grossen Teil der Exemplare abgesetzt, über 1000 Thaler baar eingenommen und auf mehr als 1200 Exemplare Neubestellungen erhalten, als Gottschalck endlich erfuhr, was vorging. Er wollte es nicht glauben, dass man die Kühnheit soweit trieb, unter seinen eigenen Augen — denn er war selbstredend gleichfalls zur Messe anwesend — seine Rechte so rücksichtslos hintanzusetzen; er schickte zu Schotten hin, um ein Exemplar zu kaufen, und wirklich, für 6 Thaler wurde ihm der neue Amsterdamer Druck ohne weiteres ausgehändigt. Das war ihm denn doch zu stark! Voller Empörung richtete er am 20. Mai 1715 ein geharnischtes Schreiben an das Bücherkommissariat in Leipzig, die für alle Pressangelegenheiten eingesetzte Behörde, deren Vorsitz damals in den Händen eines streng orthodoxen Geistlichen, des Doctors der heiligen Schrift und Professors an der Universität, Johann Schmid[2]), lag und verlangte auf Grund seines beigefügten sächsischen Privilegiums, dass „alsofort und ohne einigen Zeitverlust" Schotten wegen Vergehens gegen kaiserliche und fürstliche Befehle verhaftet, sein neues Pränumerantenverzeichnis wie alle Talmudexemplare ihm abgenommen, und die Zahlung der verwirkten Strafe wie aller ihm selber verursachten Schäden und Unkosten nachdrücklich von jenem eingefordert werde. Der Brief des königl. preuss. Glasfaktors und Gerichtsassessors — diese Titel und Ämter hatte sich Gottschalck in den Zwischenjahren erworben — blieb nicht ohne Eindruck auf das hochwürdige Bücherkommissariat. Der Bücherfiskal Bittorf wurde sofort andern Tags in die Wohnung des Denunzierten beordert, wo er noch 70 Exemplare nebst einigen Defekten vorfand, mit Beschlag belegte und nach dem Rathaus in Verwahrung brachte. Aber damit war Gottschalck nicht zufrieden; denn noch am selben Tage richtete er wiederum an die Bücherkommissarien das Verlangen sofortiger Verhaftung Schottens, Herbeischaffung des Pränumerantenverzeichnisses, ja sogar genauer Feststellung der schon vertriebenen Exemplare, um die Höhe der Strafe bestimmen zu können. Am

---

[1]) Archiv der Stadt Leipzig, Sign. Ll, 3.

[2]) s. über ihn Jöcher, Lexikon IV, 292; Allg. deutsche Biographie Bd. 31, S. 670.

selben Tage meldete sich aber auch Schotten selbst zum Wort und protestierte energisch gegen die Confiskation seiner Bücher, sowie gegen jede Störung seiner Geschäftsfreiheit, die er damit begründete: dass ihm von einem Verbot des Verkaufs fremder Drucke nichts bekannt sei, und anderen ebensowenig, denn sonst hätten seine Exemplare nicht unbeanstandet die Landesgrenze passieren können; dass ferner die holländische Talmudausgabe gewiss kein Nachdruck derjenigen Gottschalcks sei, weil eine Gottschalcksche bisher noch nirgends erschienen. Natürlich wusste Gottschalck solche Gründe entrüstet zurückzuweisen. Er legte einfach dem Bücherkommissariat seine Gegenbeweise vor: Abschriften seiner Privilegien, wobei er allerdings in der Abschrift der kaiserlichen Antwort vom 12. Februar 1715 die Worte hinzuzufügen vergass: „Das obige Begehren hat nicht statt", ferner in dreifach verschiedener Papierstärke zwei Blätter des begonnenen eigenen Talmuddrucks (Sabbat-Traktat, fol. 35 und 38), endlich die Abschrift der Oppenheimschen Briefe und des Contracts mit Hirsch b. Chajim, indem er zugleich versicherte, „dass er ehester Tage den 1. Teil von Talmuth, soviel gefertigt werden könne, auf bedürffen anherschaffen werde." Es sei ihm sehr viel „an dem in seinem Privileg gewährten Juris und der Exaction der verwürckten Straffe" gelegen und er bitte deshalb nochmals um schleunigen Process gegen den Juden, protestiere aber auf jeden Fall gegen die Herausgabe der confiscierten Exemplare Sollten jedoch die Herrn Bücherkommissarien Bedenken tragen, ihm Recht zu geben, so möchten sie schleunigst einen allerhöchsten Entscheid vom Kurfürsten selber einholen.

Denselben Weg hatte nun bereits ein anderer eingeschlagen — Berend Lehmann. Ein ständiger Besucher der Leipziger Messe, hatte er sofort von den Vorgängen erfahren und noch am selben Tage, sich seines Schützlings annehmend, ein eingehendes Schreiben an seinen hohen Gönner, August den Starken, abgefasst. Er setzte darin den ganzen Verlauf dieser Talmuddruck-Angelegenheit auseinander, betonte mit aller Entschiedenheit, dass nur ihm allein das Privilegium einer Neuausgabe zustehe, und dass auch das neue Privileg, das Gottschalck sich geradezu erschlichen habe [1]),

[1]) Mit demselben Ausdruck bezeichnete die christliche Censurkommission in Prag Gottschalcks Verhalten, weil er in dem 1710 eingereichten Privileg-

erst nach Ablauf der ihm selber privilegirten zwanzigjährigen Frist beginnen könne, wobei er freilich verwechselte, dass diese zwanzigjährige Frist nicht vom Kaiser, sondern von den Rabbinen gewährt worden war. Gottschalcks Verhalten gegen Schotten, der seine Erlaubniss zum Vertrieb ausdrücklich besitze, und dem wenigstens das Privileg Gottschalcks erst hätte publizirt werden müssen, sei ein höchst willkürliches, und er müsse Schotten deshalb nicht nur die beschlagnahmten Exemplare, sondern auch jedweden verursachten Schaden zurückerstatten. Und um zu beweisen, dass er selber ausdrücklich die Erlaubniss zum Talmuddruck gegeben habe, wie auch, dass „es etwas sehr impertinent zu sein scheine", wenn Gottschalck vorgebe, Schotten habe dessen Talmud nachgedruckt, legt Berend Lehmann seinem Schreiben eine deutsche Uebersetzung des Amsterdamer Titelblattes bei, deren Treue er durch den bekannten Orientalisten, Johann Georg Abicht, Prof. publ. sanctae linguae[1]), eigenhändig bestätigen lässt[2]). Lehmanns Einmischung hatte einen überraschend schnellen Erfolg. Schon am anderen Tage, 24. Mai, erhielt das Bücherkommissariat den kurfürstlichen Befehl, Schottens Exemplare zurückzugeben und dem Verkauf derselben durch ihn oder seine Vertreter nichts mehr in den Weg zu legen. Am vierten Tage nach der Confisaction war Schotten wieder im Besitze seines Eigenthums.

(Fortsetzung folgt.)

---

gesuch behauptet habe, der Talmuddruck sei noch nicht beendet; s. Wolf, a. a. O. S. 36. Wolfs Meinung, das. S. 35, Beemann sei vor Beendigung des Talmuddrucks 1697 gestorben, ist natürlich irrig.

[1]) Vgl. über ihn Allg. Deutsche Biogr. Bd. 1, S. 20.

[2]) Wir erfahren übrigens aus dieser Uebersetzung die richtige Aussprache der Namen der beiden Portugiesen, die bei der Amsterdamer Talmudausgabe betheiligt waren; sie lauten Marquis und Dipolosius, wonach Steinschneider, Jüd. Typogr., S. 72 und Cat. Bodl. No. 1414 zu berichtigen ist.

Besprechungen.

Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Verzeichniss der hebraeischen Handschriften von Moritz Steinschneider. Zweite Abtheilung. Berlin. A. Asher & Co. 1897. VIII + 172 SS. in 4°.

Die erste Abtheilung dieses Verzeichnisses, enthaltend 124 Nummern, erschien 1878, die gegenwärtige, zweite Abtheilung umfasst Nr. 125—259. Die Sammlung hat sich also in nicht ganz 20 Jahren um mehr als um das doppelte vermehrt. Die hebräische Handschriftensammlung der Berliner kgl. Bibliothek gehört zwar nicht zu den reichsten, auch nicht zu den reichen, enthält aber neben Unbedeutendem und bereits Gedrucktem auch manches sehr Werthvolle und sehr Interessante, darunter Unica und Curiosa, wie z B. eine Compilation eines Juden über Fieber in altfranzösischer Sprache mit hebr. Lettern (Nr. 233), dann viele Schriften von Arabern, ebenfalls in hebr. Lettern (vgl. über diese in Allgemeinem die Abhandlung St.'s in ZDMG. 47, 335—384). Die Anordnung der Handschriften ist in der zweiten Abtheilung eine andere als in der ersten. Während sie hier nach dem Formate (Folio, Quarto, Octav) rubricirt sind, sind sie dort nach Fächern (13 an der Zahl) beschrieben, wobei bei jedem Fach auch der wesentliche Inhalt der zu ihm gehörigen Handschriften der ersten Abtheilung angegeben ist, so dass die vorliegende, zweite Abtheilung einen genauen Ueberblick über den Bestand der ganzen Sammlung bietet.

Dass jeder Handschriftencatalog aus der Hand unseres *Grand Old Man* (wie ihn Jacobs treffend nennt) nicht nur eine genaue, klare und erschöpfende Beschreibung der verzeichneten Manuscripte, sondern auch eine Fülle von Belehrungen, sowohl aus dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft als auch aus dem der Geschichte anderer Wissenschaften im Mittelalter, enthält, ist hinlänglich bekannt, und dass auch unser Verzeichniss diese Vorzüge in vollem Masse theilt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Es kann aber unmöglich im Rahmen einer Besprechung auf alle Einzelheiten hingewiesen werden, und ich will daher nur die einzelnen Fächer kurz vorführen und daran manche Bemerkungen knüpfen.

I. Bibel, Bibeltheile und Rollen, 40 Nummern[1]), darunter eine Bibel mit Masora (Nr. 127, früher in Erfurt), die nach Lagarde um 1100 geschrieben sein soll, und von der ein Facsimile in Stade's Geschichte Israels Bd. I zu finden ist. Interessant ist auch die Handschrift Fol. 1203 (Nr. 129). Dieselbe enthält die Hagiographen (mit Ausschluss von Echa und Esther) mit babylonischer Punktation und arabischer Uebersetzung (nur Esra, Nehemia und die Chronik sind ohne Uebersetzung). Die Uebersetzung ist meist von Saadja, wie ich das aus Ausgaben (für Psalmen, Sprüche, Hiob, Hohelied?) und Citaten bei Ibn Esra (für Daniel) constatirt habe. Die Uebersetzung von Ruth erscheint demnächst von Peritz, und ihr Verfasser ist bisher unermittelt. Die zu Koheleth, von Jacob Loevy (Leiden 1884) edirt[2]), hat zum Verf., wie der Herausgeber nach-

[1]) Die Zahl der Nummern bezieht sich auf beide Abtheilungen, meine Bemerkungen dagegen nur auf die zweite.

[2]) Irrthümlich sagt Loevy in seiner Vorrede p. 6, dass der Berliner Codex auch Echa und Esther enthalte.

gewiesen hat, Isak ibn Gajjath. Ich kann nun seine Beweise durch ein wörtliches Citat in dem Koheleth-Comm. des (später zum Islam übergetretenen) Abu-l-Barakat Hibat-Allah zu 3, 18 (Ms. Bodl., Cat. Neub. 131, fol. 42 b) bekräftigen: לר' יצחק בן גיאת ז"ל וצרת אקול פי קלבי עלי מא . . . . יתקוולונה (Ed. אלנאס אוצחהם (למא אוצחהם (Ed. אללה ואשהרהם וליכן תם (Ed. דואתהם אנהם כאלבהאים (l. ולירין הם, wie in der Ausgabe)[1]. Aehnlich dieser Handschrift ist Ms. or. 1302 des Brit. Mus. (Margoliouth' Liste p. 20) und Ms. Opp. Add. 4° 154 der Bodl. (Cat. Neub. 2484). — Nr. 131, enthaltend eine jüdisch-deutsche Uebersetzung des sogen. א"ב דבן סירא, ist wohl irrthümlich in dieses Fach hineingerathen.

II. Bibelauslegung, Uebersetzung, Commentar, Homilie, 26 Nummern, darunter ein hebräisch-neugriechisches Glossar über biblische Bücher in hebr. Schrift (Nr. 147). Sehr lehrreich ist die ausführliche Beschreibung von Jochanan Alemanno's חשק שלמה (Nr. 143). Der jemenische Midrach zu Esther (Nr. 149) scheint nun mit dem neulich von Buber edirten, ebenfalls aus Jemen stammenden (אגדת אסתר, Krakau 1897; vgl. dazu Bacher, Monatsschrift 41, 350) identisch zu sein.

III. Sprachwissenschaft, Wörterbücher, Lehrbücher, 17 Nummern[2].

IV. Gesetz, Halacha, Talmud, 27 Nummern, darunter die Erfurter Handschrift der Tosefta (Nr. 159), die Zuckermandel seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat. Dann eine zweite Handschrift aus Erfurt (Nr. 160), aus der zwar Alles, bis auf ein einziges Stück (eine andere Uebersetzung von Hai's Werk über Kauf und Verkauf, vgl. Müller, מפתח לתשובות הגאונים, p. 202—203) schon edirt ist, die aber dennoch von Wichtigkeit ist. Interessant ist auch, wegen seines Abfassungsortes, der Comm. über die Scheeltot von Jochanan b. Reuben aus Ochrida in Bulgarien (Nr. 165, vgl. Magazin III, 43; ein anderes Exemplar besitzt die Bodl., Cat. Neub. 542).

V. Literaturgeschichte und Geschichte, 9 Nummern. Nr. 176 und 176 t enthalten Shapira's eigenhändige Verzeichnisse der von ihm gesammelten Handschriften in englischer Sprache. Es kommen darin interessante Citate und Auszüge, meist aus jüd.-arab. Handschriften, vor, aber sehr entstellt und daher grösstentheils unbrauchbar, wie ich das aus eigener Erfahrung bestätigen kann.

VI. Poesie, 27 Nummern. Der Comm. zu dem Machsor (Nr. 177) ist wohl in Deutschland oder Nordfrankreich entstanden und wegen seines Alters von Wichtigkeit. Zu der Stelle ואני אורי שמעתי שדודי ר' מאיר שליח צבור לא היה אומר כמו כן וכו' vgl. den von Epstein (Revue 35, 244) citirten Passus aus Ascher b. Jakob ha-Lewi's Comm. (Ms. Kaufmann). Diese beiden Comm., sowie das Ms. Luzzatto (später Ms. Halberstam und jetzt in Besitz

---

[1]) Hihat-Allah citirt noch (fol. 45 a) den Comm. ibn Gajjath' zu 3, 21 (ohne Uebersetzung), und dieser Comm. stimmt ebenfalls mit dem in Ms. Bodl. (Opp. Add. 4° 139, Cat. Neub. 2333, fol. 75 a) enthaltenen vollständig überein.

[2]) Die Zusätze (auf p. V) zu Nr. 78[2] der ersten Abtheilung, erlaube ich mir dahin zu ergänzen, dass p. 15—21 dieser Handschrift, von עתה אבאר bis ב' תאוין כלו משפטי הגעיות genau Nr. 118, p. 85—90 entspricht, jedoch mit einigen kleinen Abweichungen, so fehlt im letzterem der viel besprochene Passus: סליק יסוד הר"ם בה"ר יום טוב מלונימרש. Ob dieses Stück das הורית הקורא Cap. 12 enthält, muss noch untersucht werden. — Das von mir edirte קונטרס בוקדוק שפת עבר erschien 1894 (nicht 1893). Als Verf. vermuthete ich David aus Griechenland.

von Epstein, vgl. החוקר I, 65) scheinen viele Aehnlichkeit zu haben. Nr. 185, enthaltend u. A. Asharot von Leon b. Samuel Sini aus Cologna (unicum?) ist wohl dieselbe Handschrift, von der Neubauer (Jew. Quart. Rev. VI, 709) spricht. — Nr. 187 ist eine von Frau Prof. Steinschneider verfertigte, sorgfältige Durchzeichnung der Poetik Mose ibn Esra's, כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה, nach der Oxforder Handschrift (Cat. Neub. 974). Da diese Handschrift, das einzige, vollständige Exemplar dieses merkwürdigen Buches enthält[1]), so ist auch die Durchzeichnung von Werth. Anhang II bietet ein vollständiges Register der von Mose ibn Esra citirten Autoren und Bücher. (Das Fragezeichen nach שני אנשים bei אבו אברהים אבן ברון ist wohl zu streichen, da es in der That einen älteren, und einen jüngeren ibn Barûn, od. Baron, gegeben hat, s. Bacher, Leben u. Werke des Abulwalîd, p. 19, n. 105.)

VII. Polemik, 8 Nummern, meistens interessante Handschriften, besonders das in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. verfasste ראש אמנה von Aron Chajjim Volterra (Nr. 191), welches nach St. „vielleicht das bedeutendste in seiner Art" ist. St. hebt auch Volterra's grosse Belesenheit in der christlichen Litteratur, sowohl der katholischen als auch der reformirten, hervor und giebt eine Zusammenstellung seiner Quellen in Anhang III.

VIII. Kabbala, 8 Nummern. Ueber Jehuda b. Jakar als Kabbalisten (p. 141, n. 1) vgl. die Proben aus seinem Comm. zu den Gebeten, die Schechter nach der einzigen Cambridger Handschrift, Ms. add. 434, mitgetheilt hat (Jew. Quart. Rev. IV, 248).

IX. Karäer, 6 Nummern, 2 hebräische und 4 arabische. Die letzteren sind: Fragmente von Jefet's Bibelcommentar (Nr. 199), meistens einzelne Blätter mit starken Lücken, die von mir geordnet worden sind. Ich will nun hier die Gelegenheit benutzen, um eine detaillirte Inhaltsangabe dieser Fragmente zu geben: Genesis beginnt mit Lage 3 (jede Lage besteht aus 10 Blättern) und geht bis Ende von Lage 21, dies entspricht Cap. 7, 12—17, 27, doch fehlt von Lage 10 Blatt 2 (Cap. 11, 11—17), 9 und 10 (11, 32) und von Lage 11 Bl. 2—9 (12, 3—8); Exodus, Cap. 20, 22—26; Josua 24, 8; I Kön. 15, 17—16, 28; Kleine Propheten: Hosea 3, 5—4, 1. 10, 4—12 u. Habakuk 3, 10—16, dann ein Heft von 44 Blatt, enthaltend Habakuk von 1, 2 bis Ende und Zefania bis 3, 2; Psalmen, überwiegend lose Blätter, welche Stücke aus Ps. 107—109, 111, 114—116, 118 u. 119 enthalten; Sprüche, 3 Hefte: 1) 101 Bl., Cap. 1—26 (von Cap. 9 ab fast unleserlich), 2) 58 Bl, Cap. 26—31, 3) 17 lose Blätter, enthaltend 6, 11—15 u. Schluss von 6, 35, dann 7, 1—8, 18. 12, 24—13, 17 u. 25, 2—5; Daniel, 8, 14—20 u. 25—27 (= ed. D. S. Margoliouth, p. 83—86 u. 87—89). Ich füge gleich hinzu, dass auch das Stück Nr. 250[4], Fragment einer arab. Uebersetzung und Comm. über die Psalmen, ebenfalls von Jefet herrührt, man vgl. die dort (p. 104) citirte Uebersetzung von Ps. 41, 5 mit der Ausgabe von Bargès (Paris 1861), p. 80 (s. auch mein Mose ibn Chiquitilla, p. 130). — Nr. 200 enthält den Siddur des Melammed Fâḍil. Diese Handschr. ist insofern von Wichtigkeit, als sie von der einzigen noch bekannten (Ms. Paris 582) ein wenig abweicht, und als

---

[1]) Jedoch fehlt auch in der Oxforder Vorlage ein Blatt (s. Berichtig. p. V), und zwar zwischen f. 10 und 11, dies entspricht dem von Kokowzow edirten Specimen in Wostotschnija Zamjetki p. 205, Z. 22 — p. 207, Z. 5. S. meine Besprechung dieses Specimens in d. Zeitschr. f. hebr. Bibl. I, 30.

hier der volle Name des Verf. angegeben ist: מר' ורב' ישעיהו הכהן ז"ל בן מה"ר רבי עזיהו הכהן תנצב"ה המכונה באלמלמד פאצל, welcher Name auch durch die Chronik ibn al-Hiti's (Jew. Quart. Rev. IX, 435) bestätigt wird. Citirt wird in diesem Siddur nur ישר בן חסד אל אלתסתרי, den St. mit Recht mit den in חלוק הקראים והרבניים erwähnten ישר בן חסד identificirt. Ueber die litterarische Thätigkeit dieses sonst wenig bekannten Karäers (= Sahl b. Fadl) giebt ebenfalls ibn al-Hiti, l. c., einige Nachrichten. Theile seines Pent.-Comm. befinden sich in Petersburg (ZATW I, 158), Auszüge aus seinen philos. Schriften in Ms. Brit. Mus. Or. 2572 (Margolioth' Liste p. 67). Nach einer brieflichen Mittheilung Harkavy's soll er ein Zeitgenosse des 'Ali b. Sulejmân gewesen sein (vgl. ZATW, l. c.). — Nr. 201 enthält das Buch der Gebote (אלמרשד) des Samuel b. Mose Magribi, das nach St. sehr selten ist. Der Anfang ist defect, ebenso enthält Absch. XII (über Erbrecht) eine Lücke (s. Steinschneider-Festschrift, p. 216), am Ende findet sich das Abfassungsdatum 1434. Weitere zwei Fragmente enthält Nr. 254[6]. — Nr. 202 enthält die מקדמאת des Samuel b. Mose, sehr fragmentarisch. Der Autor heisst in der von Munk gebrachten Pariser Handschr. Samuel b. Mose b. Jeschua ha-Ma'arabi, also identisch mit dem vorhergehenden, dagegen in Ms. Shapira (jetzt Br. Ms. Or. 2486—92) — Samuel המלמד b. Mose b. Chesed-El ibn al-Sani (od. Sinni), und St. schwankt nun zwischen beiden (vgl. Hebr. Uebers. 947, n. 313). Entscheidend kann wohl hier ebenfalls ibn al-Hiti sein, der ein Zeitgenosse Samuel Magribi's gewesen und der die מקדמאת diesem vindicirt. Ich setze seine Worte hierher:

תם מר' שמואל המלמד בן משה הנודע באלסני תם מר' שמואל בן משה הרופא המערבי צאחב אלמסאלה ואלגואב וספר מצות ואיצא מקדמאת עלי אלמסאלה ואלגואב והו אכבר אלעלמא ואלחכמא ואלמרשדין אלי אלחק אלך.

Der Bequemlichkeit halber füge ich hier gleich Schriften von Karäern aus anderen Fächern hinzu, und zwar: eine mathematische (Nr. 226), Kaleb Afendopolo's Comm. über die Arithmetik des Nikomachos, nach der hebr. Uebersetzung des Kalonymos (vgl. auch St. in Monatsschr. 40, 90—94). Dann drei medicinische: 1) Abu Manṣûr al-Harûni al-Israîli's medicinische Encyclopädie u. d. T. אלמנתכב (Nr. 246, ein Fragment auch in 250[3]; ob wirklich Karäer?). Proben daraus bietet Anhang XII. 2) Jefet al-Barḳamâni's Abhandlung über Hygiene אלמקאלה אלחסניה פי חפט אלצחה אלבדניה (Nr. 250[3]; eine Stelle daraus in Anhang XIII). Der Verf. heisst hier: אבו אלחסן (אבן אבי אלחסן auch), lebte somit in Aegypten (vgl. auch St. in H. B. XXI, 84). Seine Zeit ist ungewiss, ein terminus a quo sind die Citate aus Maimonides, ein terminus ad quem seine Anführung in einer karäischen Compilation zu Deuter. aus d. J. 1351 (s. Semitic Studies in Memory of Dr. Kohut, p. 436, n. 3). Da al-Barḳamâni aber keinen jüngeren Autor als Maimonides citirt, so wird man sich wohl mit St. für das 13. Jahrh. entschliessen können. Seine Polemik gegen die Rabbaniten, betitelt כתאב אלרד עלי אלרבאנין, befindet sich handschriftlich in Petersburg, und soll nach Gurland (גנזי ישראל III, russ. Teil, p. 83—91) sehr geharnischt sein. 3) Eine Abhandlung über Tabak, aus dem Spanischen des Monadres, arab. von dem Karaiten Scha'bân ibn Iṣḥâḳ, genannt ibn Ġâni (גאני) al-Israili (Nr. 253[4]; eine Stelle daraus in Anhang XV). Geschrieben ist sie von dessen Enkel Daniel b. Mose b. Sch'abân, den St. mit dem Copisten von 253[7] Daniel b. Mose b. Jesaja, von der bekannten karäischen Familie Firuz (1666) identificirt (so dass Scha'bân hebr. Jesaja hiess),

und demnach Scha'ban in den Anfang des 17. Jahrh. setzt. Allein ist es anzunehmen, dass ein Karäer im Orient (?) im 17. Jahrh. spanisch verstanden hat? Entweder also muss diese Identificirung aufgegeben werden, oder aber der Copist war kein Enkel des Uebersetzers. Dieser hat wahrscheinlich viel früher, vielleicht sogar in Spanien, gelebt und ich möchte anstatt נאני (wofür bei Ḥaǧi Ḫalfa irrthümlich Ḫâni) אלגיאני lesen, d. h. aus Jaen (vgl. z. B. in Anhang II unseres Verz., wo Chasdai ibn Schaprut von Mose ibn Esra אלגיאני genannt wird, dann Jakob [b. Salomo] גיאני in Zeitschr. f. hebr. Bibl. I, 120). Wir hätten also neben ibn al-Taras und seiner „gelehrten" Frau den Namen eines weiteren karäischen Gelehrten aus Spanien. — Weiter enthält Karäisches Nr. 254[1] und zwar Abraham Bali's Comm. zu dem ענין שחיטה des גן עדן von Aron b. Elia. — Ueber 250[4] und 254[6] s. oben.

X. Theologie und Philosophie, incl. Ethik, 33 Nummern. Hier und in den folgenden zwei Fächern sind die jüdischen Autoren von den nichtjüdischen gesondert. Unter den letzteren sind hervorzuheben zwei arabische Schriften des neuplatonischen Philosophen Šihâb ad-Dîn Suhrawerdi (ermordet 1191 od. 92): Die תלויחאת mit dem Comm. des S'ad b. Manṣur ibn Kammuna (Nr. 217) und אלאלואח אלעמאדיה (Nr. 218, unicum ?, vgl. ZDMG 47, 365). In der ersteren Schrift, f. 181b, bezieht der Commentator die Textworte ובעץ מחשפי אליהוד auf den Renegaten צאחב אלזמאן אבו אלברכאת אוחד אלמעתבר (s. oben unter II und ZDMG, 42, 640 und l. c.).

XI. Mathematik, 18 Nummern. Nr. 219 und 220 enthalten die astrologischen Schriften Abraham ibn Esra's. In Anschluss daran enthält Anhang VII, p. 136—150) eine lichtvolle Abhandlung über alle diese Schriften Ibn Esra's, die von erdrückender Gelehrsamkeit ist und nun dieses Dunkel erleuchtet. — Nr. 221 enthält ein anonymes Kalenderwerk aus dem Ende des 13. Jahrh., das wahrscheinlich in Nordfrankreich verfasst wurde und mit Nr. 223[3] viel Aehnlichkeit hat. Unter dem fol. 13b citirten רבינו שמואל ז"ל, ist wohl Samuel b. Meir zu verstehen, der eine Schrift kalendarischen Inhalts verfasst hat (handschriftlich bei Baron Günzburg, s. darüber zuletzt Gross, Gallia Judaica, p. 637). Die Handschrift ist auch sonst interessant. — Nr. 230[1] und 231 enthalten wiederum arabische Werke von muslimischen Autoren (in 230[1] liest Neubauer, J.Q.R. III, 620, מעאריף אלפבר אלחיג), 230[2—3] — arabische astronomische Schriften von jemenischen Juden (vgl. Neubauer, l. c., und ZDMG 47, 356). — Ueber Nr. 226, s. oben unter IX.

XII. Medicin und Naturwissenschaft, 32 Nummern, darunter die bereits erwähnte französische Compilation über Fieber (Nr. 233), wovon Anhang XI Proben enthält. Näheres darüber giebt ein Artikel St.'s in Virchow's Archiv, Bd. 136 (1894), p. 99—102. — Nr. 246—253 enthalten arab. Schriften. Ueber die von Karäern, s. oben.

XIII. Verschiedenes, 9 Nummern, darunter manche, bestehend aus verschiedenen Flugblättern, Bruchstücken, Formularen, Excerpten, Notizen usw. Vieles enthält Wichtiges zur Geschichte der Juden in Berlin im 18. Jahrh.

In einem Nachtrag (Nr. 259, p. 121—126) wird eine neu erworbene Handschrift, ein grosser Teil von Jehuda b. Salomo Kohen's encyclopädischem Werke מדרש החכמה, eingehend beschrieben.

Es folgen dann 15 Anhänge (p. 127—158), die mit Ausnahme von Anhang II und VII Auszüge aus den beschriebenen Handschriften enthalten (s. oben). Sodann kommen verschiedene gut angelegte Register (p. 159—171), und zwar: Autoren, Schreiber, Besitzer, Titel und Anonyme, Anonyme ohne

Titel, Arabische Titel und Titel arabischer Schriften und Geographisches. Eine Concordanz der Nummern, d. h. der des Verzeichnisses und der Codices, beschliesst diesen neuesten, aber wie wir hoffen, nicht letzten Catalog Steinschneiders.

Diese Besprechung erscheint einige Tage nach dem 82. Geburtstage des Meisters, aber nur Freunde und Verehrer wissen von dem hohen Alter Steinschneider's, denn auch aus seinen allerletzten Arbeiten weht eine Geistesfrische, um die ihn mancher junge Arbeiter beneiden könnte. Auch seine Schaffenskraft hat nichts eingebüsst, wie ja die Leser dieser Monatsschrift sich am besten überzeugen können. Möge es ihm nun vergönnt sein noch alle seine wissenschaftlichen Pläne in voller Gesundheit und Frische ausführen zu können, und möge ihn der Allmächtige uns noch lange, lange erhalten, zum Frommen der Wissenschaft und zum Ruhme Israels!

Warschau. Dr. Samuel Poznański.

Nachbemerkung.

Den vorstehenden Ausführungen des Herrn Referenten füge ich, und zwar meist nach gelegentlichen Notizen, die ich mir bei der Durchsicht einzelner der beschriebenen Handschriften gemacht habe, noch folgende Bemerkungen hinzu:

1) Zu Nr. **129**, S. 2[2]: Die Dissertation von John Cohn ist 1889 in Berlin erschienen. — *2*) Zu Nr. **149**, S. 9[1]: Den Midrasch zum Buche Esther hat jetzt Buber s. t. אגדת אסתר (Krakau, 1897, 8. XII u. 84 SS.) herausgegeben. Vgl. Bacher's Abhandlung „Eine südarabische Midrasch-Compilation zu Esther", im vorigen Jahrgang der MS., S. 350 ff. — *3*) S. 11[1], Zl. 8 lies: הש"נ (statt הש"ב). — *4*) S. 17[1], Zl. 2 v. u.: Das Datum Montag 15. Omer (= 30. Nissan) 1567 ist fehlerhaft. Der Tag war ein Mittwoch. Vielleicht ist 15 (ט"ו) ein Lesefehler für 27 (כ"ז). Ich habe die Handschrift nicht in Händen gehabt — *5*) Nr. **173**, S. 20[2]. Zl. 17: Hinter Jehuda b. Simson fehlt: הב' Elieser b. מ' R. Simson. Das. Zl. 19 lies: „Joseph, Schemaja, Israel". — *6*) Nr. **178**, S. 23[2] Die נחמה: עורה נא ימין הרמה ist wohl die in תקון חצות gedruckte עורה נא ימינך רמה, ebenso die קינה: עד מתי ה' ביום זה לעומתך; und die קינה: אז בחמאינו ist die bekannte mit der Introduction עד אנה בציון. 7) Zu Nr. **180**, S. 24[1]: Selichot nach dem Ritus von Tlemsen enthält auch cod. 181 der Bibl. des jüd.-theol. Seminars. (Vgl. Jahresbericht 1886, S. IX), ein Geschenk des seligen Raphael Kirchheim. Die Handschrift ist 117 Bl. kl. Qu. stark, von denen fol. 8b u. fol. 9b unbeschrieben sind. Der Schriftcharakter ist derselbe wie derjenige des Berliner Mscrs. Der Schreiber nennt sich fol. 97 b am Ende des מעמד ליל חמשה ועשרים und am Ende der ganzen Handschrift. Das Datum der Vollendung ist der 1. Elul 5471 (יום ראשון לחדש אלול המרוצה (!) בתשובה ומע"ט שנת התע"א ליצירת שהיא שנת והיית"ם לי סגולה לפרס קטן בסדר תמים תהיה עם ד' אלהיך) = 16. August 1711. Der Schreiber hiess שלמה · · · · בה"ר יוסף ס"ט. Den verschnörkelten Familiennamen habe ich bisher nicht entziffern können. Auf dem Vorblatt zeichnet zwei Mal als Besitzer: ע"ה מכלוף אשויך ס"ט. Den Anfang der Handschrift (Bl. 1—12 a) bildet: תקן ודיוו לילילי אשמורות בעה"ו. Arabisches habe ich in der hies. Handschrift nicht gefunden. Es verlohnte sich wohl, sie einmal im Einzelnen mit der Berliner zu vergleichen. — *8*) Nr. **187**, S. 30[1], Zl. 2 ist wohl Halberstadt gemeint. — *9*) Nr. **190**, S. 32[1], Zl. 8 v. u.: Cod. Saraval 59

ist jetzt Sem.-Bibl. 114. Vgl. meine Notiz in der MS. 39, 566. — *10*) Nr. **194**[2], S. 45[2], ist von Ibn Esra. Vgl. Rosin, Reime u. Gedichte I, S. 152 ff. Vgl. Bd. I des Katalogs der Berliner HSS., S. 39 (Nr. 61[3]). Eine Abschrift mit einigen mehr oder minder werthvollen Varianten enthält auch eine meiner Handschriften. — *11*) Zu Nr. **204**[1], S. 54[2], vgl. meine Bemerkung in der MS. 38, 493 f. — *12*) Nr. **211**, S. 62[1], Zl. 3 v. u.: Sar. 42 ist jetzt Sem.-Bibl. 101. — *13*) Zu Nr. **255**, S. 109[2] bis 115[2]: In Nr. 2 a ist das Datum Donnerstag, 18 (statt 10) Ab 524. — Nr. 4 a: Cheile war die Tochter Joseph's, des Sohnes des Vorstehers Veitel in Berlin. — Nr. 5 a: Als Vf. nennt sich ausdrücklich Akiba b. הקצין מו"ם Meir Eger aus Berlin. — Nr. 5 c: Aus den Anfangsworten: „אות הזכרון האהבה והאחוה לעורר האהבה הישנה אשר היתה מקדם בין שני אחים נאמנים" geht wohl hervor, dass Akiba der Bruder des Bräutigams Jacob Koppel gewesen sein wird. — Nr. 5 d ist falsch eingeordnet. Es gehört, wie mir scheint, zu Nr. 9. — Nr. 8 c ist ohne Zweifel datirt von Donnerstag (יום ה'), 20. (ב"א טו"ב) Siwan 5541 (ע"ל האמ"ת), also 1781. Freilich ist der 20. Siwan nie ein Donnerstag und war 1781 ein Mittwoch und 1786 ein Freitag. — Nr. 8 e: die letzte Unterschrift l.: Mose Zlotowe (זלאטאווי) = Flatow. — Nr. 9 bis: Der Uebersetzer nennt sich Seligmann Schlesinger, „jetzt" in Fürth. — Nr. 11 das Akrostichon des Gedichtes lautet: אברהם לבמן ריזל העלע יזמב. Jede Strophe hat so viel Zeilen, als diese Wörter Buchstaben haben. — Nr. 14 Einige aus der Sammlung meiner Einblattdrucke gehören zu den hier erwähnten Gedichten, welche die Druckerei der Freischule herausgab. — Nr. 15: Das Chronostich lautet: זה הוא ביום שמחה ויום גיל (nicht וביום), wie gedruckt ist. — Nr. 17. Verf. der Gedichte war vielleicht Aharon Wolfsohn, der dem Beer'schen Hause nahe gestanden hat; vgl. MS. 40, 374. Ich besitze eine „Kantate zur Geburts-Feyer des Herrn Jacob Hertz Beer von seinem Freunde Professor Wolfssohn und in Musik gesetzt von seinem Sohne Mayer Beer". Berlin den 30sten May 1811 (8 SS., 8). — Zu Nr. 20 (vgl. Nr. 8 a) bemerke ich, dass ich ein handschriftliches Gedicht (שיר תודה) besitze, gewidmet vom Vorstand des Vereins מתנת אביונים (unterzeichnet von Isaak בר"ד aus Berlin, Loebl Warburg, Elia b. Daniel Berlin, Benjamin Holländer und Bendit b. Sanwil (לה"ש) zur Hochzeit des Simcha Bonem b. Isaak Dessau mit Zippor, Tochter Daniels, am Mittwoch, 1. Elul 1777. — Nr. 24 b Das Chronostich ist: וביזראל גדול = 562, also 1802 (und nicht 1804). — *14*) Nr. **257**[7], S. 116[2] c: שטריגריאר ist Stargard, und zwar zweifellos das in Pommern gelegene. Auf Bl. 3 a des cod. 110 der Sem.-Bibl. nennt sich als Besitzer Seeb Wolf b. כמהור"ר Koppel כ"ץ am 18. Ab 1750 in שטרגרד אין פאמרין und das. am Ende Zwi Hirsch b. Koppel כ"ץ aus שטרגרט במדינות פאמרין. — Das. Nr. 22: Jecheskel aus Hotzenplotz ist Jacob Ezechiel Löwy, R. in Oswiecim und Beuthen in Oberschles., Vf. des בקורת התלמוד ס', st. 26. Novbr. 1864 (S. Grabschrift, verf. von Moses Guttmann, bei Kopfstein, Gesch. d. Syn.-Gem. in Beuthen, S. 41). Sein Vater (הר"ר יוסף הלוי ז"ל אבי הרב הגאון החכם מהרי"י הלוי מחבר ס' בקורת התלמוד), dessen Grabschrift ich copirt habe, starb hochbetagt (זקן ושבע ימים בן צ"ד שנים) in Hotzenplotz am 19. Nissan 1879.

Mit den allgemeinen Urtheilen des Herrn Referenten über die Vorzüge des vorliegenden Verzeichnisses bin ich selbstverständlich durchaus einverstanden, sowie ich mich auch seinen Wünschen am Schluss seiner Besprechung von Herzen anschliesse. M. Brann.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Welcher biblische Ortsname ist „Cedson" im Onomastikon des Hieronymus?

Von
Dr. M. Rahmer.

In seinem um das Jahr 390 verfassten Buche „de situ et nominibus locorum Hebraicorum", welches nicht eine blosse Uebersetzung, sondern durch Weglassung manches Unrichtigen und durch Einschiebung sprachlicher und sachlicher Berichtigungen und Ergänzungen vielmehr eine Bearbeitung des Eusebianischen „Onomastikon", eine biblische Ortsnamenkunde, ist, führt Hieronymus einen Ortsnamen „Cedson" auf[1]), der trotz der nähern Bezeichnung „in tribu Ruben, urbs separata Levitis" dennoch in der ganzen Bibel nicht zu finden ist. Lagarde verweist in der Anmerkung z. St. auf Jos. 21, 28, woselbst eine Levitenstadt קִשְׁיוֹן aufgeführt ist, und fügt noch den Hinweis auf die Parallelstelle Paralip. I, 6, 57 hinzu, wo קֶדֶשׁ für קשיון steht, als ob aus diesen beiden Ortsnamen die Wortform Cedson (קֶדְשׁוֹן) bei Hieron. entstanden sei. Aber abgesehen davon, dass sowohl „Cision" als auch „Cades" (u. Cedes), von Euseb. und Hieron. besonders aufgeführt werden[2]), scheitert die ganze Erklärung an dem Umstande, dass קשיון und קדש an beiden Stellen (Jos. 21, 28 u. I. Chron. 6, 57) als zum Stammgebiet Issachars gehörend benannt sind, während Cedson, wie H. ausdrücklich angiebt, eine Levitenstadt war, die „in tribu Ruben" lag.

Levitenstädte gab es bekanntlich — einschliesslich der 6 Zufluchtsstädte — 48, von diesen kamen (nach Jos. 21, 7) 12 auf die 3 Stämme Ruben, Gad u. Sebulun, je 4 auf einen Stamm. Die Namen der Städte werden nach den Stämmen in Jos. 21 Vers 13—37, und mit einigen Abweichungen und Lücken auch in I. Chron. C. 6, V, 42—66 aufgeführt. Uns interessiren hier nur die 4 Städte aus dem Stamme Ruben,

[1]) In der Ausgabe von Larsow u. Parthey (Berlin 1862) p. 149, Z. 11; in der Lagarde'schen Ausg. Onomastica sacra (Göttingen 1870), p. 109, Z. 15.
[2]) Lagarde l. c. 108, 109 u. 110.

diese waren (nach Chron. I, c. 6, v. 63 u. 64): בצר, יהצה קדמות, מיפעת. Cedson oder ein ähnlich klingender Name befindet sich nicht darunter und doch muss er nach der Angabe des Hieron. in einem dieser vier Ortsnamen stecken; aber in welchem? Die hebräischen Bezeichnungen geben keinen Anhalt dazu. Befragen wir die alten Versionen. Das Targum giebt einfach die biblischen Namen wieder; die Peschitta übersetzt: (מן שבטא דבית רויבל, ביצר, מפיפת, יהץ, קדמות, מועפת[1] Die LXX: . . . ἐκ φυλῆς Ῥουβὴν τὴν Βόσορ ἐν τῇ ἐρήμῳ . . . καὶ τὴν Ἰασὰ . . . καὶ τὴν Καδμὼθ (a. LA. Καμηδώθ) . . . καὶ τὴν Μαεφλά[2]). — Die Vulgata endlich: Bosor, Jassa, Cademoth et Mephaat.

Aus allen diesen Uebersetzungen führt noch immer keine Brücke zu Cedson. Wir müssen das Parallelcapitel Jos. 21 zu Hilfe nehmen. Aber da lässt uns gerade betreffs der 4 Levitenstädte im Stamme Ruben der massoretische Text im Stiche. Denn gerade die zwei Verse (36 u. 37), welche die Namen der vier im Stammgebiete Rubens liegenden Levitenstädte enthalten, werden von der Massora beanstandet. Targum und Peschitta können uns auch nicht viel nützen, weil sie sich — das Targ. ganz, die Pesch. zum Theil[3]) — an den hebr. Text halten. Wir sind also ausschliesslich auf die LXX u. die Vulgata angewiesen. Die Uebersetzung der ersteren lautet: . . . ἐκ τῆς φυλῆς Ῥουβὴν τὴν πόλιν τὸ φυγαδευτήριον τοῦ φονεύσαντος (sie haben den Zusatz: עיר מקלט הרוצח), τὴν Βόσορ ἐν τῇ ἐρήμῳ, τὴν Μεισώ . . . καὶ τὴν Ἰάζηρ . . . καὶ Δεκμών . . . καὶ τὴν Μαφά . . . πόλεις τέσσαρες. Wir müssen uns diese Uebersetzung erst textkritisch zurecht legen. Für τὴν Μεισώ, das gar keinen Sinn giebt — denn als Levitenstadt-Name kann es nicht gelten, da sonst fünf statt vier herauskämen — ist τῇ Μισώρ[4]) zu lesen (der Dativ ab-

[1]) Wir geben die syrischen Namen mit hebräischen Buchstaben, weil so die Aehnlichkeit der Eigennamen besser ins Auge fällt. מפופת scheint aus einer corrigirenden Randglosse zu מועפת entstanden zu sein und soll wohl מפיעת lauten.

[2]) Für Μαεφλά in der LXX ist hier, wie an der Parallelstelle Jos. 13, 18, Μαιφάαθ zu lesen.

[3]) Dass sie hier קרמות für קדמות hat, beruht wohl hier und zu 13, 18 nur auf einem bei der Aehnlichkeit auch des syr. ; u. ; leicht vorkommenden Schreibfehler. Zu bemerken ist noch, dass in der Pesch. die 2 Verse mit den Städtenamen aus Ruben denen aus Sebulun vorangehen, so dass jene die VV. 34 u. 35, diese 36 u. 37 füllen.

[4]) So liest auch bei Swete der Cod. Alex.

hängig von ἐν vor τῇ ἐρήμῳ), die LXX übersetzen als stünde את בצר במדבר במישור, wie im Cap. 20, 8; Ἰάζηρ ist verschrieben für Ἰάζα[1]), und bei Μαφά ist die Schlusssilbe αθ weggefallen. So entsprechen die 3 griechischen Ortsnamen den hebräischen. Aber was ist Δεκμών? Offenbar metathesirt aus Κεδμώθ, wie einige Codices für Κεδαμώθ (קדמות Deut. 2, 26) lesen. In der Hexapla des Origenes (ed. Field, tom I, p. 386, Note 55) werden nun für Δεκμών die LAA Κεδσών und Γεδσών — so auch bei Swete — angeführt; dem entspricht auch das „Jethson", womit Hieron. in der Vulgata (hier z. St.) das קדמות wiedergiebt. Für Jethson führt aber Vercellone in den Variae lectiones zur Vulgata (tom. II, p. 70 b) die LA „Cetson" sive „Cedson" an.

So hätten wir denn endlich das gesuchte Cedson gefunden und zwar, wie Hieron. im Onomasticon angiebt, „in tribu Ruben" als „urbs sparata Levitis", es ist nichts anderes als das alte קדמות, das sich mehrere Metamorphosen gefallen lassen musste, bis sich Cedson daraus entpuppte, welches also nichts mit קשיון und קדש, wie Lagarde meinte, zu schaffen hat.

Dieses Kedemoth war eine alt-emoritische Stadt am rechten Ufer des Arnon, und, wie schon der Name andeutet, an der Ostseite gelegen, am Rande der syr.-arabischen Wüste, die davon den Namen מדבר קדמות, von wo aus Mose die Friedensboten an den König Sichon sandte (Deut. 2, 26), erhalten hat. Später, nach der Vertheilung des Landes unter Josua, wurde sie zur Levitenstadt im Stamme Ruben bestimmt. In dieser seiner Doppelbedeutung wird dieser Ortsname im Onomasticon, sowohl griechisch von Eusebius als auch lat. von Hieronymus, zweimal aufgeführt. Einmal als Wüste Kademoth (Onom. sacra, Lag. S. 270, Z. 23): (Lag. S. 109, Z. 9)

Eusebius:	Hieronymus:
Καδημώθ. ἔρημος, ἐξ ἧς πρέσβεις ἀπέστειλε Μωυσῆς πρὸς Σηών.	Cademoth desertum, ex quo loco misit legatos Moyses ad Seon regem Amorraeorum.

und 4 Zeilen darauf als Levitenstadt:

Καδημώθ, πόλις τῶν υἱῶν Ῥουβίν. . . . . Λευίταις ἀφωρισμένη	Cademoth altera, civitas filiorum Ruben. (Lag. 109, Z. 14).

Bei H. folgt in der darauf folgenden Zeile 15:

Cedson in tribu Ruben, urbs separata Levitis.

[1]) Ἰάζηρ (יעזר) folgt als Levitenstadt im Stammgebiet Gad's im nächstfolgenden Verse 39.

Bei Eusebius dagegen fehlt ein dem latein. „Cedson" entsprechendes griech. Schlagwort (etwa Γεδσών oder Κεδσών) gänzlich, der Anfang der Zeile, wo man es erwartet, ist durch Punkte bezeichnet. In einigen Codices standen, wie Lagarde z. St. anmerkt, die 2 Worte Λευίταις ἀφωρίσμένη zum Schluss der vorhergehenden Zeile unter dem Schlagwort Καδημώθ II, aber Lag. weist darauf hin, dass „Vallarsi recte judicat, haec ad Cedson omissum pertinere". So hat es auch Hieron. unter Cedson untergebracht, nachdem er noch vorher die Worte „in tribu Ruben" eingefügt.

Man sieht auch hieraus, dass Hieron im Onomasticon bei der Aufführung der Ortsnamen ganz besonders den griech. Text berücksichtigt, denn sonst brauchte er nach dem zweiten Cademoth nicht noch Cedson aufzuführen, das ja mit jenem identisch ist. Aber er fand diesen Eigennamen, sei es auch nur an einer Stelle in der LXX vor, darum räumte er ihm einen Platz sowohl im Onomasticon als auch in der Vulgata ein.

Wir kommen nunmehr auf die beiden „kritischen" Verse 36 und 37 [1]) des 21. Kapitels in Josua zurück. Bekanntlich werden dieselben von der Massora völlig ignorirt, sowohl beim Zählen der Verse u. bei der Angabe der Mitte des Buches, als auch beim Aufzählen der plene geschriebenen Wörter (קדמות, מיפעת) und der defecten מגרשה, sowie der את und ואת, die in diesen beiden Versen vorkommen. Diese gelten geradezu für ein späteres Einschiebsel, für eine Interpolation aus Chronik. I, Cap. 6, V. 63 und 64, wie dies ausdrücklich in Randbemerkungen bei mehreren ältern Codices ausgesprochen ist: אילין שני פסוקים אינם נזכרים פה, אך בדברי הימים נזכרים. Kennicot No. 228 bringt zwar die 2 Verse, aber mit der Bemerkung: צריכה עיון אם הכתובים בספרים מובחנים ובס' מדויק לא מצאתי; eine andere Marginalnote lautet: אלו שני פסוקים אינם לא בבבלי לא בהללי, לא בסיני ולא בס' רבינו גרשום[2]) — also in diesen vier uns nicht mehr zugänglichen Bibelhandschriften fehlten sie. Der Erfurter Codex 2 bringt sie unpunktirt und bemerkt dazu, dass der Ort, wohin sie gehören, nicht hier, sondern in der Chronik sei. Der grosse Reuchlin'sche hebr. Bibelcodex No. 521 und der kleinere der Propheten lassen sie weg.

---

[1]) In der Vulgata sind sie zu einem Verse verbunden.

[2]) Die näheren Ausführungen im Baer'schen נ"ך zu Jos. 21, 36. Er kommt zu dem Schlusse: Ex omnibus his argumentis duo versus serius inserti plane agnoscuntur.

Auch der von Kirchheim 1874 nach Handschriften herausgegebene Commentar zur Chronik (aus dem 10. Jahrhundert), den er einem Schüler des Gaon Saadja zuschreibt, hat, wie aus der Note des Herausgebers S. 23 hervorgeht, ebenfalls diese 2 Verse nicht vor sich gehabt. Ein Gleiches geht aus der Anfrage, die an den Gaon Hai bezüglich der in Josua c. 21 fehlenden 4 Ortsnamen des Stammes Ruben, und aus der von ihm ertheilten Antwort[1]) hervor, auf welche David Kimchi Bezug nimmt. Letzterer schreibt darüber im Comment. zu Josua 21, 7:

ויש ספרים מונה בהם וממטה ראובן את בצר וכו' את קדמות וכו' ערים ארבע, ולא ראיתי שני פסוקים אלו בשום ספר ישן מדוייק אלא מונה במקצתם וראיתי כי נשאל רבינו האי ז"ל בואת השאלה והשיב אע"פ דהכא לא חשיב להו בדברי הימים חשיב להו נראה מחשובתו כי אינן כתובים בספריהם.

Infolgedessen hat auch R. Jacob b. Chajjim in der Biblia Rabbinica (1525) die beiden Verse als unecht weggelassen und viele Bibelherausgeber sind ihm darin gefolgt. Aber wie wir glauben mit Unrecht. Denn abgesehen davon, dass der ganze Context diese zwei Verse unbedingt fordert — im V. 7 ist ausdrücklich gesagt, dass aus den Stämmen Ruben, Gad und Sebulun 12 Städte den Leviten angewiesen wurden, und in den Versen 34 und 35 werden die vier aus Sebulun, in den Versen 38 und 39 die vier aus Gad aufgezählt, nur die aus Ruben fehlen. Warum? Hätte in den Talmuden oder Midraschim nicht irgend Einer der Tannaim oder Amoraim die Frage nach dem Grunde der Omission gestellt, wenn sie in den Exemplaren jener Zeit gefehlt hätten — ist es doch wahrlich von nicht unerheblichem Gewicht, dass sämmtliche alten Vertenten, die LXX, der Syrer, das Targum, die Vulgata, diese 2 Verse in den handschriftlichen Exemplaren, aus welchen sie übersetzten, vor sich hatten. Ist es auch nur denkbar, dass das Targum zwei ganze Verse willkürlich in den sanctionirten Text der Bibel hineingeschmuggelt, oder auch nur dem einen biblischen Buche entnommen, und einem andern einverleibt, oder gar — wie es hier der Fall gewesen sein müsste — sie geändert und gekürzt wiedergegeben habe? Denn die betr. Verse sind ja nicht unverändert aus dem I. Buche der Chronik in das Buch Josua hinübergenommen worden, sondern mit theilweiser Kürzung und Hinzufügung. Wir stellen

[1]) Cfr. תשובות גאונים קדמונים, herausgegeben von David Cassel, Berlin 1848.

zur genauern Vergleichung die diesbezüglichen Verse aus Chronik und Josua hier nebeneinander:

Josua c. 21:	I. Chronik c. 6:
36) וממטה ראובן את בצר ואת מגרשה ואת יהצה ואת מגרשה:	63) ומעבר לירדן ירחו למזרח הירדן ממטה ראובן את בצר במדבר ואת מגרשיה, ואת יהצה ואת מגרשיה:
37) את קדמות ואת מגרשה, ואת מיפעת ואת מגרשה, ערים ארבע:	64) ואת קדמות ואת מגרשיה ואת מיפעת ואת מגרשיה:

Selbst die Uebersetzung der LXX, welche dem hebr. Text in der Chronik am nächsten kommt, weicht doch in einigen nicht unwesentlichen Punkten, wie wir oben gezeigt[1]), nicht nur von jenem, sondern auch von der griechischen Uebersetzung in der Chronik ab. Am schlagendsten ist ja gerade das Beispiel von קדמות, das die LXX dort mit Καδμώθ übersetzen, während sie es hier mit Δεκμών wiedergeben, woraus dann die LAA Γεδσών u. Κεδσών (Vulgata: Jethson u. Cedson) entstanden, die im Onomasticon uns erhalten sind[2]).

Was nun die gen. handschriftlichen Codices anlangt, in denen die 2 Verse fehlen, so kann doch auch auf eine Anzahl anderer hingewiesen werden, in denen sie sich vorfinden; so auf das hebr. Handexemplar, aus welchem Luther das A. T. (1545) übersetzt hat; es wird in der Königl. Bibliothek zu Berlin aufbewahrt und ist die Ausgabe von Gerson b. Mose, Brescia 1494. Die Complutensis (1515) stimmt mit dieser Ausgabe wörtlich überein. Auch im Cod. Erfurt I befinden sich die 2 Verse, ebenso in der Walton'schen Polyglotte, die auch die aram. Uebers. der Verse bringt. Auch die in unserem Besitz befindliche kleine Bibelausgabe in 17 Bändchen 16° von Robert Stefanus (Paris 1548) enthält die 2 Verse ohne irgendwelche Anmerkung, die ihre Aechtheit verdächtigt, oder sie als späteres Einschiebsel bezeichnet. Oettli im Commentar zu Jos., S. 194, Note 36 e schreibt: „Die Auslassung von 36 u. 37 in manchen Handschriften und Drucken ist nicht gerechtfertigt. Die Versionen haben sie und die

[1]) Dass sie hier במישור als Eigennamen übersetzen, entspricht auch nicht ihrer Gewohnheit, denn an der Parallelstelle 20, 8 übersetzen sie es mit ἐν τῷ πεδίῳ, es ist also auch nicht von dort entlehnt.

[2]) In der Ausgabe von Larsow u. Parthey wird S. 148, wo durch Punkte eine fehlende Zeile angedeutet ist, auf Jos. 21, 33 mit der Bemerkung „Γεδσών Septuaginta“ hingewiesen. Dieser Hinweis der Herausgeber ist nicht nur falsch, sondern irreleitend. Wohl heisst es in der LXX das. πόλεις τοῦ Γεδσών, aber das ist die Uebersetzung von ערי הגרשני — wie sie ja auch sonst, sogar im Pentateuch, גדשון für גרשון gelesen haben. Die Herausgeber hätten auf Vers 37 hinweisen sollen, wo für Δεκμών eine LA Γεδσών in der Hexapla steht.

Zahlen in V. 7 u. 40 fordern sie". Auch Knobel hält in seinem Commentar zu Josua die 2 Verse für echt und ursprünglich. Er sagt: „Mit grossem Unrecht hat R. Jac. b. Chajim in seiner rabb. Bibel von 1525 auf die Autorität der Massorah hin die 4 Städte weggelassen, und viele Herausgeber sind ihm thörichter Weise gefolgt".

Prof. Kautzsch bemerkt in den werthvollen „textkritischen Erläuterungen" zu der von ihm herausgegebenen vortrefflichen Uebersetzung der heil. Schrift (S. 5): „Die Verse 36 u. 37 sind in mehreren Ausgaben auf die Autorität David Kimchi's [1]) hin als unecht weggelassen. Dass sie jedoch ursprünglich (und nicht erst aus 1. Chronik 6, 63 f. nachgetragen) sind, lehren die, Vers 40 u. 41 angegebenen Gesammtzahlen. Die Verse lauten nach der editio Mantuana: וממטה ראובן את עיר מקלט הרצח את בצר במדבר ואת מגרשה את יהצה ואת מגרשה: את קדמות ואת מגרשה ואת מיפעת ואת מגרשה ערים ארבע: Luther hat die Verse nach einem etwas kürzeren Text."

Die Akten über diese für die Massora und Textkritik der Bibel wichtige Frage sind sonach noch nicht geschlossen, eine Revision derselben thut noth, sie müsste ihr Hauptaugenmerk auf das erste Auftauchen resp. die erste Weglassung der zwei Verse richten.

---

[1]) Wie wir oben gezeigt, beruft sich David Kimchi (1160—1235) auf die um 200 Jahre ältere Autorität des Gaon Hai (998). Wir lassen zur Vervollständigung des Materials das betr. Responsum des Letztern (No. 76, ed. Cassel) hier folgen: וששאלתם מצינו בספר יהושע בערי בני מרדי ולמשפחת בני מרדי ערים ארבע ואומר וממטה גד ערים ארבע, הרי שמונה ערים בפרט, אבל בכלל או' כל הערים לבני מרדי ערים י"ב, יאמר לנו אדונינו מה טיב אלו שחסרו מן הכלל ושמותן, ולמה חסרו ערי בני מרדי זולתי ערי כל השבטים: דע שלא הוחסרו בני מרדי כלום דאף על פי ששאר הי"ב עיר לא הזכיר הכת' שמותן בספר יהושע אלא כלל אותם בכלל הרי הוזכרו בפרט ברברי הימים וזה הוא פרט השמונה האמורות בס' יהושע, ד' ממטה זבלון יקנעם קרתה דמנה נהלל, ד' ממטה גד רמות בגלעד מחנים חשבון יעזר, והד' הנשארות הפרוטות בדברי הימים ממטה ראובן ובן כת' ומעבר לירדן ירחו מזרח השמש ממטה ראובן את בצר במדבר ואת מגרשיה ואת יהצה וכ' ואת קדמות וכ' ואת מיפעת וכ', נמצא בס' יהושע הזכיר שממטה זבלון ושממטה גד, ושממטה ראובן לא הזכיר, ובדברי הימים פירש מראש הענין לבני מרדי וכ' ממטה ראובן וממטה גד וממטה זבלון בגורל ערים שתים עשרה, נמצא כולו נאמר בס' יהושע כי לקחו בני מרדי יהצה קדמות דימונה (?) נהלל ערים שתים עשרה, ולקחו עיד ערים אחרות חומות (?) שתים עשרה, ובדברי הימים פירש שמותיהן וכתב מהערים הנלקחות ממטה זבלון שמותיהן משונות בס' יהושע לדברי הימים כן (כאן) קראם קרתה דמנה נהלל וכן (ובאן) א' דמונו (?) ותבור, ומראין הדברים שאף כלל א' בדברי הימים לארבע הערים, כי תבור הר הוא ויש בו שתי ערים מאלה וכשאמר תבור כאילו אמר יקנעם וקרתה, ואף דמונו (?) שם הארץ ההיא כולה שיש בה שתי ערים, וכשאמר דמונו (?) כאלו אמר דמנה נהלל. (Für דמונו muss es stets רמונו heissen.) Man ersieht aus Hai's gewundener Erklärung wie schwer ohne die 2 Verse in Josua die betr. Stelle zu erklären ist und zu welchen fast unerlaubten Interpretationskunststückchen er greifen muss, um die Lücke auszufüllen und die sich daraus ergebende Schwierigkeit nur einigermassen zu verhüllen.

Berichtigungen.

In einem Art. über Amos, oben S. 97 ff, bitte ich noch Folgendes zu berichtigen:

S. 98, Z. 20 v. o. ist קום hinter לא תוסיף hinzuzufügen.
S. 99, Z. 20 v. o. ist für „hermeneutische" z. l. „lexicalische".
S. 103, Z. 9 v. u. muss es „Aquila" st. „aquila" heissen.
S. 104, Z. 8 v. o. l. Καιφαν st. Καιφαν. Z. 11 hinter „Saturn" fehlt: „ist".
S. 105, Z. 6 v. u. l. „ebenso die" st. „den".
S. 106, Z. 15 v. u. ist hinter „Thora" hinzuzufügen: „resp. Mischna".
S. 107, Z. 21 v. o. statt „Jalkut etc." l. Levit. rab. c. 5. — In der Note muss es אגדות heissen.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von
Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

3) Die dritte Uebereinstimmung, die hierher gehört, zwischen IE u. Ibn Gebirol ist, der gleichfalls oben (S. 30, d) bereits angeführte Begriff der Materie, wonach dieselbe dasjenige ist, dem an sich ein Sein zukommt.

4) Die zuletzt erwähnte Uebereinstimmung hat, wie es scheint, zugleich einen Unterschied zwischen Ibn Gebirol und IE herbeigeführt. Ibn Gebirol hatte, wie wir oben gesehen haben, in L I 6 u. V 29 der universellen Materie, im Gegensatz zur Aristotelischen Auffassung von der Materie (Abraham Ibn Daud in Emun. ram, S. 11), Dasein, Selbstständigkeit, Einheit, Aufnahme der Verschiedenheit, Mittheilung seines Wesens u. seines Namens an Alles zugeschrieben. Da dergleichen, wie Ibn Daud richtig bemerkt, nur dem Wirklichen und nicht der nur möglichen, noch gar nicht ins Dasein getretenen Materie zukommen kann, so lag es bei der dennoch die Materie so auffassenden Meinung ziemlich nahe, ihr den Namen des Wirklichen, also den Namen der Substanz ohne Bedenken beizumessen. Dies zeigt sich sogar schon bei Ibn Gebirol, der beiläufig auch die Materie als Substanz bezeichnet (L III 25; IX 17; V 29. 37) und in einem gewissen Schwanken bei Aristoteles selbst (Zeller, Philos. d. Gr., III³, S. 346) eine Art von Rechtfertigung findet. Ibn

Esra geht weiter u. gebraucht diese Bezeichnung in der Regel. Genau genommen hält jedoch IE ebenso wie Ibn Gebirol (L I 8; IV 7; V 12) das Dasein der Materie wie Aristoteles so lange für ein nur mögliches, als sie mit der Form noch nicht vereinigt ist; erst in dieser Vereinigung kommt ihr wirkliches Dasein zu, wie IE ausdrücklich es ausspricht. Er sagt Zachot 20b, ed. Lippman: והנה האל"ף יורה על עצם הדבר שהוא העיקר כאשר פירשתי (vgl. oben S. 158, III), הוא העצם הנכון לקבל צורה, אז יהיה נמצא.

5) Zu dieser Ungenauigkeit tritt noch eine andere bei IE. Er hat nämlich die Form, welche zur Materie hinzutreten muss, um die Wirklichkeit der Substanz herzustellen, mit den Accidenzen verwechselt, als ob der von ihm für die Materie angenommene Name „Substanz" ihn verleitet hätte, hierbei irrthümlicherweise an die Substanz der Kategorien zu denken, der die anderen aristotelischen Kategorien als Accidenzen gegenüberstehen[1]). So beschreibt IE die „Form" als Accidens im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1; ferner ohne das Wort „Form" ausdrücklich anzugeben, in der Sache ganz ebenso dieselbe als Accidens in ס' השם, VIII Anfang. IE unterscheidet deshalb auch an beiden Stellen das nothwendige oder ständige Accidens (bei Aristoteles συμβεβηκὸς καθ' αὑτό; Zeller, Phil. d. Gr. II, 2³, S. 205, A. 1) von dem zufälligen, nicht immer vorhandenen Accidens (συμβεβηκός im gewöhnlichen oder engern Sinne; Zeller das. S. 204, A. 4)[2]). Gegen jene Gleichstellung der das Ding erst herstellenden Form und der an dem fertigen Dinge vorhandenen Accidenzen wendet sich auch schon Abraham Ibn Daud (Emun. ram., S. 11, Z. 15), indem er gegen Ibn Gebirol's Definition der Materie sich erklärt.

6) Gemeinsam mit Ibn Gebirol (L. V, 39) ist IE auch noch die Bemerkung, dass die Begriffe Oben und Unten im Weltall lediglich in Beziehung auf die Erde als unseren Wohnsitz gebraucht werden. Die Erde ist unser Unten, der Himmel unser Oben. An sich freilich habe die Erde als

[1]) Was Bachja, Hpfl. I, 6, S. 52 ganz einfach schon ausgesprochen hatte: ובאשר נחקור על יסודות הארבעה, נמצאם מחוברים מחומר וצורה והמה העצם והמקרה, während der Kalâm vorher gar nur Substanz (hier aber: Atome) u. Accidens hatte gelten lassen (Mor. I, 73, 8), Materie u. Form aber als Unterscheidung nicht zuliess, vielmehr das, was Aristoteles als Form bezeichnete, auch nur für ein Accidens erklärte.

[2]) Die Form im Aristotelischen Sinne lässt die angeführte Unterscheidung eig. nicht zu (Kaufmann nach Zeller in der Theologie des Bachja, S. 48, Anm.)

Mittelpunkt der Welt (nach damaliger u. antiker Vorstellung) den Himmel ebenso über wie unter sich, d. h. auf allen Seiten[1]).

7) Dreierlei Richtung hat die räumliche Bewegung im Weltganzen. Das Feuer z. B. nimmt die Richtung nach oben, die Erde nach unten, die Himmelssphäre hat eine kreisförmige, in der Mitte zwischen den zwei genannten gehende Bewegung[2]).

8) Da IE ebenso wie Ibn Gebirol (oben nach L III 6 44 u. Tikk. midd. ha-Nef. S. 3, ed. Lyck; u. Juda hă-Lewi im Kus. IV 25p. 349[1] Cassel) den Menschen als Mikrokosmus.auffasst, so ist es nur natürlich, dass er auch die Welt als Makrokosmus [Makranthropos] oder μέγας ἄνθρωπος אדם גדול (in beiden Commentaren zu 1. Mos. 1, 26) bezeichnet und hiermit den pantheistisch gefärbten Gedanken (ob. S. 60) verbindet, dass מַרְאֵה אָדָם auf dem Gottesthrone bei Ezechiel (Ezech. 1, 26) auf das Weltganze hinweist, dem alles Sein unausgesetzt aus Gottes Kraft zuströmt, so dass Gott Bildner des Weltalls, ja gewissermassen das Universum selbst ist (IE a. a. O)[3]). Auch mit Metatron, dem Engel in der unmittelbaren Nähe Gottes (סוד מטטרון שר הפנים bab. Berach 10a) erklärt IE die Welt, als Mensch im Grossen aufgefasst, gleich (Jes. mor. XII g. E., S. 43a, ed. Stern), jedoch, wie es scheint, nicht die Welt selbst, sondern den Weltgeist (שכל νοῦς bei Ibn Gebirol u. Plotin), der unmittelbar aus Gott sein Dasein empfängt (im Exkurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23 heisst es: והנקודה הקרובה אל הפועל שר הפנים ושם הכח, והנקודה האחרת סוף הכח; vgl. Ibn Gebirol, Lebensqu. V 39)[4]).

2. Die Theile der Welt.

Älter als die Erfassung der Welt als Ganzes ist die ganz volksthümliche Unterscheidung zwischen Himmel u. Erde, an die dann alles Andere als Zubehör sich anschloss. Das biblische Hebräisch hat noch kein Wort für Welt; denn עולם in dieser Bedeutung ist neuhebräisch und ist höchstens

[1]) Frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1. S. 23, ed. Friedländer, Z. 11ff.

[2]) Zu סלו לרוכב בערבות Ps. 68, 5 bemerkt er, es heisse so viel wie סלו לרוכב בשמי שמי קדם u. fährt dann fort: ובעבור כי התנועות שלש, האחת עולה כמו האש ובנגדו ההר, והשנית יורדת כמו הארץ וזה בנגד השפלה, והערבה אמצעית כתנועת הגלגל.

[3]) Derselbe Gedanke in unverfänglicher Form erscheint auch bei Jeh. ha-Lewi in Kus. IV 3, S. 321[1] Cassel.

[4]) Vgl. über שר העולם Joël, Blicke in die Religionsgesch. I, Breslau 1880, S. 124, 128.

nur an der Einen Stelle: גם את העולם נתן בלבם (Koh. 3, 11) so zu verstehen. was aber auch nicht sicher ist (s. IE z. St.). Man begnügte sich also in der ältern Zeit, auch nachdem die Vorstellung einer Welteinheit längst im Volke verbreitet war, mit der Bezeichnung „Himmel u Erde" (שמים וארץ) für das Weltganze. Zwar war der Doppelausdruck minder bequem als ein einfacher, entsprach aber dafür dem fortbestehenden Bewustssein eines Gegensatzes, der sich Allen ohne Ausnahme fühlbar machte, wiewohl er von den Denkenden anders und tiefer aufgefasst wurde. So finden wir in der That diesen Gegensatz auch in anderen Kreisen u. Zeiten stetig festgehalten, und dem spekulativen Denken ergiebt sich daraus nur die Aufgabe, die Kluft zu überbrücken.

Eine diesseitige und eine jenseitige Welt (τὰ ἐνταῦθα und τὰ ἐκεῖ oder ähnliche Ausdrücke) unterscheiden Plato und Aristoteles in verschiedenem Sinne. Bei Plato bezeichnet es die ideale und die sinnliche Welt, bei Aristoteles die beständige ätherische Sphären- und die wechselnde sublunarische Elementarwelt. Bei Plotin steht der κόσμος νοητός, die intelligible Welt der Ideen als Inbegriff des νοῦς, gegenüber der Welt der Erscheinungen. Der jüdische Neuplatoniker Ibn Gebirol erweitert die Gliederung dadurch, dass er die Gottheit und die intelligibeln Substanzen auseinanderhält, und so ergeben sich ihm drei Welten (Lebensquelle II 11; V 73), eine Welt der Gottheit (עולם האלהות), eine intelligible Welt (עולם השכל, auch „künftige Welt" העולם הבא in Tikk. midd. ha-Nefesch, S. 2, ed. Lyck, genannt) und eine Welt der Natur (עולם הטבע).

Abraham Ibn Esra bietet in seinen verschiedenen Schriften von einander abweichende Theile der Welt[1]).

1) Zu Ps. 148 Anfang nimmt IE zwei Welten an. Die oberste Welt (העולם העליון) enthält die Engel, Sphären, Gestirne, die Feuer- und die Wolkensphäre; die Niederwelt (העולם השפל) die Sphären der übrigen Elemente, die Luft, das Wasser, die Erde und deren Zubehör. IE verfährt hier vermittelnd als Exeget und sucht den Psalm, nicht ohne Geschicklichkeit, den herrschenden Lehren der damaligen Physik möglichst anzupassen, ohne jedoch den Zwang zu übertreiben, wodurch

[1]) Die drei Welten, welche Saadia nach IE (im kürz. Comm. zu 2. Mos. 25, 7, S. 80, Z. 22 und im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1) angenommen hat, gehören nicht hierher, Saadia stellt einander gegenüber die eigentliche Welt, das heilige Zelt, und den Menschen als Mikrokosmus.

denn die Gruppirung in der That gewisse Unebenheiten aufweist. Auch die Zweitheilung hat IE, wie es scheint, nur dem Psalm zuliebe angenommen.

2) Im Excurs zu Dan. 11, 2 nimmt IE drei Welten an. Die Erste Welt (העולם הראשון) ist körperlos, heisst himmlische Erscheinung der Herrlichkeit Gottes[1]), ist unveränderlich, ort- und zeitlos. Darin ist Gott zu denken Die zweite, mittlere Welt (העולם השני שהוא התיכון) enthält die Seelen körperloser wahrer Formen (Geister, νοῦς, Engel), Seelen zahlloser Körper (Seelen der Gestirne und Menschen), auch Körper in Körpern (Gestirne in Sphären befestigt). Diese Welt heisst (im Jezirah-Buche IV, 2) „heiliger Tempel" (היכל הקדש), heisst ferner Himmel der Himmel, Gottesthron (כסא הכבוד), wo Michael und Gabriel auch zu denken sind. Alle die Wesen dieser mittlern Welt sind ewig, ohne Anfang und ohne Ende u. s. w.[2]) Die dritte Welt (העולם השלשי) ist die sublunarische Welt, ganz von Körpern u. s. w.

3) Anders wieder in zwei Punkten ist die gleichfalls dreigliedrige Theilung im Exkurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15 (auf welche das. zu 2. Mos. 6, 3 und im Excurs zu 2. Mos. 20, 1, S. 82a Col. 2, ed. Netter, Bezug genommen wird, wogegen zu וירד יי 2. Mos. 19, 20 (ob. S. 65) die menschliche Seele in die Mittelwelt, wie zu Dan. 11, 2, versetzt erscheint).

Die oberste Welt (העולם העליון) ist die Welt der Engel, welche unkörperlich u. körperlos sind. Von ihrer Art ist die Seele des Menschen.

Die mittlere Welt (העולם האמצעי) enthält Sonne, Mond u. fünf Planeten sowie die Fixsterne in ihren Sphären, also Himmel u. Gestirne.

Die Niederwelt (העולם השפל) enthält die aus den vier Elementen gestalteten drei Naturreiche, unter denen der Mensch das höchste Geschöpf auf Erden ist.

Bei dieser Eintheilung[3]) zeigt sich ein doppeler Fortschritt gegen die vorangehende:

---

[1]) 2. Mos. 24, 17 ist die auf Erden gewährte „Erscheinung der Herrlichkeit des Ewigen", welche aber nur Abglanz der himmlischen (Ezech. 1, 28) ist.

[2]) Ibn Gebirol (S. 203) schied die intelligible Welt von der ganzen sensiblen Welt (עולם הטבע), zu der auch die Himmelskörper gehören; IE dagegen will die sublunarische Welt des Entstehens u. Vergehens gesondert halten.

[3]) Dieselbe bietet Abraham Ibn Daud in Emun. ramah II, 4, S. 68, Z. 4.

a) Gott wird dem neuplatonischen System angemessen als ausserweltlich in die Eintheilung gar nicht hineinbezogen.

b) Die Engel, d. h. die intelligibeln Substanzen, werden von den sinnlich wahrnehmbaren Himmelskörpern, wie bei Ibn Gebirol (S. 203) getrennt, ohne dass darum die Himmelskörper mit der sublunarischen Welt, wie bei Ibn Gebirol, verbunden werden.

Die letzte Eintheilung IE's würde also Gott den drei Welten gegenüberstellen, und die aufsteigende menschl. Erkenntniss hätte also eigentlich vier Stufen zu durchlaufen.

Wie es scheint, liegt die zuletzt angeführte Dreitheilung der Welt der Symbolik zu Grunde, welche IE in dem heiligen Zelte erkennt und an drei Stellen seiner Schriften andeutet. Zuerst in den kurz. Comm. zu 2. Mos. 25, 4, S. 81 ed. Prag, wo er sagt: שים לבך לדעת סוד הכרובים כי אין לכפרת קומה, ולמה המנורה בימין והשלחן בצפון וכרכב המזבח עד חציו ומזבח הקטרת לא יעלו עליו עולה. ואחר שתבין אלה תבין סוד נחש הנחשת, כי בהיות הכבוד שוכן בישראל תשרה רוח הקדש על אציליהם ויתנבאו, וכל זמן שהם שומרים עבודת המקדש חרב לא תעבור בארצם.

Dann im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1 nach cod. 52. 53 d. Sem.-Bibl. ואם נתן לך השם חכמה בלבך תבין סוד הארון והכפרת והכרובים שהם פורשים כנפים, ומחוץ לפרכת המנורה ומזבח הקטרת והשלחן, ומחוץ לפתח המשכן מזבח העולה ואת כל כליו ואת הכיור ואת כנו. ואלה הדברים הם כבוד אלהים, ובעבור זה רמזתי לך. כי יש בדורנו אנשים חכמים בעיניהם, אולי יהתלו על דברי. ומי שידע סוד נשמתו ומחכונת גופו יוכל לדעת דבר העולם העליון, כי האדם כדמות עולם קטן, והוא היה סוף בריאתיו בארץ, וסימן לדבר בגדול החל ובקטן כלה ..... והנה כלל, כל כרוב נעשה לקבל[1]) גם בעבור שילמוד המשכיל ואין צורך להאריך. Zuletzt schrieb IE in יסוד מורא IX nach cod. 53 d. Sem.-Bibl. וסוד הארון והמשכן ידענו המשכיל ומהו הקול היוצא מבין שני הכרובים ... ומזבח הקטרת נתון בין המנורה ובין השלחן מחוץ לפרכת, והמזבח גבוה משניהם, וככה הוא. ועשר יריעות גם עשתי עשרה יריעות ידוע סודם, וככה שמנה ועשרים, גם שלשים, ומזבח הנחשת תחת כרכבו מלמטה עד חציו וככה הוא באמת. Ergänzt man diese Angaben mit einander, so ergiebt sich folgender Sinn:

a) Das heilige Zelt mit seinen nach innen zunehmend heiligeren Räumem ist Sinnbild der drei Welten. Das Allerheiligste deutet auf die oberste, das Heilige auf die Sphären, der Vorhof auf die sublunarische Welt. Hiernach sind dann auch die Geräthschaften dieser drei Räume zu verstehen. Die Bundeslade im Allerheiligsten, mit Cheruben versehen,

[1]) Ed. Napoli hat לקבל כח העלון, wie die Ausgaben.

entspricht dem Gottesthrone mit den Cheruben im Himmel (Ezech. 1, 5 ff. 26; 10, 1). Dass die Cherube ausgebreitete Flügel haben, deutet darauf, dass hiermit die höchsten Wesen nächst Gott bezeichnet werden sollen, und der Umstand, dass der Deckel der Lade keine Höhe hat, soll wohl zeigen, dass nichts Körperliches, sondern lediglich intelligible Substanzen damit dargestellt worden sind. Der Gottesthron (כסא הכבוד) ist aber (nach Ibn Gebirol L. V, 70, dem IE sich auch sonst gern anschliesst) nichts Anderers als die universelle Materie (כסא), auf welche sich Gottes Wille (כבוד) mit der universellen Form (כרובים) zur Vereinigung und Verschmelzung niedergelassen hat. Das Ergebniss dieser Vereinigung ist der Geist (νοῦς, שכל), die oberste intelligible Substanz der Neuplatoniker und Ibn Gebirols. Dass dieselbe aus den genannten zwei Elementen, der universellen Materie und universellen Form, sich zusammensetzt, wird durch die "zwei" Cherube angedeutet. Sie haben Menschengestalt; denn der Mensch ist die Welt im Kleinen, oder die Welt ist der Mensch im Grossen. Auch die Weltseele, die andere intelligible Substanz des Neuplatonismus, konnte hierin mit angedeutet zu sein scheinen, da die menschliche Seele nur ein Theil der Weltseele nach IE ist (s. unten S. 209). Das Allerheiligste ist also das Sinnbild der obersten oder intelligibeln Welt (עולם העליון bei IE, עולם השכל bei Ibn Gebirol), welche weiter zur Gotteserkenntniss, nach Ibn Gebirol zur Welt der Gottheit (עולם האלהות) führt. Indessen ist die Belehrung, welche diese zwei Cherube als Sinnbilder dem Denkenden bieten, nicht der alleinige Zweck derselben. Sie sowohl als alle die den Teppichen eingewebten Cherube haben noch einen anderen realen Zweck. Das heilige Zelt ist nämlich als gottgeordnetes Symbol zugleich ein mystisches Mittel, die himmlische Kraft zur Erde zu leiten, also die Einwirkung Gottes in der kleineren Welt des Heiligthums zu verstärken, die Kraft von oben zu empfangen, in sich zu sammeln und so auch dem Volke dieses Heiligthums zu einer sichern Stufe der Gottesgemeinschaft, der Prophetie, für die Dauer des Bestandes dieses Heiligthums (vgl. Kus. II 14) und zu einem ausserordentlichen Schutze vor feindlichem Angriffe zu verhelfen[1]). Während andere Völker den Einwirkungen der Gestirne rettungslos anheimgegeben sind (5. Mos. 4, 19

[1]) Vielleicht sollen die ausgebreiteten Flügel der Cherube diesen Schutz, nach 5. Mos. 32, 11, im Sinne Ibn Esra's andeuten.

u. IE daselbst), empfängt Israel vermittelst seines Heiligthums den unmittelbaren Schutz Gottes, der die Schäden der Constellationen unwirksam machen kann[1]).

Das ungefähr scheint Ibn Esra in den ob. S. 205 angegebenen Stücken unter סוד הכרובים und unter סוד הארון והכרובים zu verstehen.

b) In dem mittleren heiligen Raume des Stiftzeltes, welcher die Welt der Himmelskörper vorstellen sollte, deutet der goldne Leuchter mit seinen sieben Lampen im Süden des Heiligthums (2 Mos. 40, 24) auf die die sublunarische Welt beherschenden 7 Planeten, die südlich am Himmel von dem gröstentheils bewohnten Norden der Erde aus erscheinen. Der goldne Tisch mit den 12 Schaubroden im Norden des Heiligthums (2. Mos. 40, 22) soll an die 12 Monatssternbilder erinnern, die den Thierkreis bilden und in den Norden des Aequators zur Hälfte hereinreichen. Hiernach ist der goldne Tisch Sinnbild des Fixsternhimmels überhaupt, während der goldne Leuchter auf die darunter befindlichen sieben Planetensphären deutet. Der goldne Altar, welcher beide an Höhe überragt, ist sodann Symbol der über diesen Sphären befindlichen neunten Sphäre, welche keinen Stern aufweist. Die zehn Kunstteppiche (2. Mos. 26, 1) deuten auf die zehn Sphären, nämlich die acht gestirnten Himmelssphären und die vier paarweise gruppirten und als zwei gerechneten Elementarsphären (Jes. mor. XI., S. 39a. b.). Die elf Ziegenhaarteppiche (2. Mos. 26, 7) konnten diese zehn und noch dazu die neunte sternenlose Sphäre des Himmels bedeuten. Die 28 Ellen Länge bei den Kunstteppichen (2. Mos. 26, 2) deuten auf die 28 Mondstationen (s. meine „Reime und Gedichte", S. 44, A. 6), wiewohl IE im gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1 diese Deutung ablehnt. Die 30 Ellen Länge bei den Teppichen von Ziegenhaaren (2. Mos. 26, 8) entsprechen den 30 Graden, welche auf jedes Sternbild der Ekliptik kommten.

c) Der Vorhof bedeutet die sublunarische Welt. Das Entstehen und Vergehen in deren Bereich wird durch den Ganzopferaltar mit dessen in Rauch aufgehenden Opfern angedeutet, und der halb in Wasser versunkene Erdkörper wird dadurch veranschaulicht, dass dieser Altar unterhalb seiner Ausladung mit einem Kupfernetze, das seine untere Hälfte bedeckte, bekleidet war (2. Mos. 27, 4. 5). Mit der

[1]) Vgl. unter And. den kürz. Comm. zu 2. Mos. 23, 26, S. 72, ed. Prag.

unteren bedeckten Hälfte deutet der Altar also auf die zwei niederen Elemente: Wasser und Erde, während die obere freie Hälfte in die Lüfte ragte und auf seiner oberen Fläche ein beständiges Feuer zeigte, also die höheren zwei Elemente, Luft und Feuer, darstellte. Deshalb sollte auf dem goldnen Altar ein Ganzopfer oder ein Speiseopfer nicht dargebracht werden (2. Mos. 30, 9), weil er und der Raum, in welchem er steht, auf die Sphärenwelt hinweist, die ohne Entstehen und Vergehen ist.

Im Zusammenhange mit dieser Deutung scheint IE endlich die eherne Schlange (4. Mos. 21. 9) so verstanden zu haben, dass dieselbe als eine von Gott angeordnete bildliche Darstellung der aus Gott als letzter Ursache alles Seienden stammenden Naturkraft der giftigen Schlangen ebenso Israel als Mittel himmlischen Schutzes dienen sollte[1]) und deshalb Allen sichtbar hoch auf eine Stange zu setzen war, wie die Cherube als Darstellung der universellen Form in der Gestalt des Mikrokosmus. Spätere Verirrung schrieb jenem Mittel selbständige göttliche Macht zu und verehrete die eherne Schlange des Moseh durch Räucheropfer, weshalb König Chiskijah diesem Unfuge durch Zerstrümmerung des alten Bildes ein Ende machte (2. Kön. 18, 4).

3. Die Engellehre.

(Angelologie)

1. Ueber die philosophische Auffassung der Engel bei IE ist Folgendes zu bemerken.

Seit Philo wurden die Engel der Bibel einer philosophischen Umdeutung zum Behufe ihrer speculativen Begreiflichkeit und ihrer metaphysischen Verwerthung unterzogen. Der Logos und die göttlichen Kräfte, die Philo dem Stoicismus entnommen und den Platonischen Ideen gleichgesetzt hat, denkt und bezeichnet er als Engel mit dem Doppelcharakter göttlicher Eigenschaften und göttlicher Boten.

Ibn Gebirol, der in der philosophischen Sphärenlehre seines poetischen Gebetes „Königskrone" die jenseits aller sinnlichen Sphären liegende Sphäre des Weltgeistes (νοῦς, שכל) mit zahllosen Engelschaaren bevölkert und dahin auch

[1]) Wiewohl IE zur Stelle 4. Mos. 21, 8 für ganz unzulässig erklärt, die auf Gottes Gebot angefertigte Kupferschlange als Mittel zur Herableitung himmlischer Kraft auf die Erde zu erklären. Damit stimmt ebensowenig, wenn er hier die Cherube als להוריד כח עליון bezeichnete.

die der Seligkeit theilhaftigen Menschenseelen versetzt, gedenkt der Engel mit keinem Worte in seiner Lebensquelle, weder wo er die Bereiche des Seienden in Sphären zu construiren versucht (L III 41 - 43; IV 8; V 23), noch wo er vom Weltgeiste handelt. Da er in der Königskrone im Zusammenhange seiner philosophischen Sphärentheorie unmöglich die Engel unterbringen konnte, wenn dieselben für ihn wirklich ein metaphysisch nicht vorhandener Begriff gewesen wären, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Ibn Gebirol, ebenso wie Philo, die „Formen" (צורות) oder platonischen Ideen seines Systems den Engeln der hl. Schrift und des Gebetrituals, dem er in der Königskrone sich gern anschloss, gleichgesetzt und den intelligibeln Substanzen „Weltgeist" und „Weltseele" derartig unterstellt hat, dass die Engel der Welt der Ideen (dem κόσμος νοητός) im νοῦς bei Plotin, die Seelen der Menschen aber den Theilseelen bei demselben, also Ausflüssen der Weltseele, entsprechen. Mit Recht nimmt Abraham Ibn Daud (Emuna rama, S. 12) deshalb an, IG lehre eine Vereinigung von Form und Materie bei den Engeln, da derselbe es bei den ihnen ganz entsprechenden intelligibeln Substanzen annimmt (vgl. oben S. 29, b).

Bei Abraham Ibn Esra unterliegt zwar nach den spärlichen, aber klaren Andeutungen jene metaphysische Umdeutung der Engel, und zwar in der zuletzt erwähnten Weise, nicht dem geringsten Zweifel. Zunächst zeigt eine Vergleichung des Psalmencommentars zu den zwei Stellen Ps. 49, 16 und Ps. 73, 24, dass IE die Weltseele als Engel auffasst[1]). Während er an ersterer Stelle von der נשמה העליונה שהוא נשמת השמים, also deutlich von der Weltseele oder Allseele spricht, sagt er zu Ps. 73, 24 zu dem als Parallele angeführten ואחר כבוד תקחני, es bedeute התחברות נשמת הצדיק עם העליונים שאינם גוף ולא ימותו לעולם על כן ברברי חנוך ויתהלך חנוך את האלהים שהרגיל נפשו להתהלך עם המלאכים עד שלקחו השם.

Engel heissen auch die angenommenen Träger des Lebens in den Himmelskörpern, die Sternseelen, welche Theil-

[1]) Vgl. die lauteren Brüder bei Dieterici, Weltseele, S. 18: Die Allseele über der Mondsphäre übt eine specielle Kraft aus, welche alle Körper unter ders. durchdringt, dieselben leitet, frei mit ihnen schaltet und an ihnen und von ihnen aus ihre Wirkung Kund thut. Die Philosophen und Aerzte nennen diese Kraft die „Natur des Entstehens und Vergehens", aber die Religion nennt sie einen Engel.

seelen der Weltseele sind[1]). Im kürzern Comm. zu 2. Mos. 23, 20 S. 72, Z. 18 sagt IE: והשם לבדו הוא בלא אחר, והמלאכים הם בשם. ואינם גוף כלל רק הכוכבים גופות להם, und früher das. S. 70, Z. 4ff. eine ganz ebenso zu verstehende Stelle: והכוכבים שהם בני אלהים נכבדים ממנו (d. h. מן האדם), אף כי המלאכים הנקראים אלהים כי השם הוא אלהי האלהים . . . ובס' תהלות הללוהו כל מלאכיו, ואמר עליהם ועל בניהם כי הוא צוה ונבראו חק נתן ולא יעבור.

Vgl. zu ברן יחד Jj. 38, 7, wo IE sagt: ובני (Ps. 148, 3) וכוכבי בקר הם הו' משרתים ויקראו כוכבי אור ובני אלהים הם המערכות העליונות. ותנועתם היא רנתם ותרועתם.

Von den Menschenseelen und Sternseelen, die mit Körpern sich verbinden, unterscheidet IE die nie in Körpern erscheinenden Geister, die er gleichfalls Seelen und Engel nennt. Er sagt im Excurs zu Dan. 11, 2 (vgl. ob. S. 204): והעולם השני שהוא התיכון שם נְשָׁמוֹת צורות אמת בלא גופות גם נשמות בגופות ואין להם מספר אצלנו גם [ה]גופות בגופות[2]). Hier sehen wir also neben einander genannt: a) Seelen wirklich existirender Formen (platonische Ideen), also eigentliche Engel, Theile des νοῦς, entsprechend den Sphärengeistern des Aristoteles bei den aristotelischen Religionsphilosophen[3]); b) Stern- und Menschenseelen, die mit unzähligen Körpern sich verbinden, die zweite Art von Engeln; c) Sterne in den Sphären.

Auf dieselben zweierlei Engel, den Weltgeist und die Weltseele, als den intelligibeln Substanzen der Neuplatoniker entsprechend, führt auch die Erklärung von הכרובים 1. Mos. 3, 24 im frgm. Comm. S. 40 als Engel, während das. S. 16 כרובי להט החרב als להט החרב, d. h. als Engel der blinkenden Sterne erklärt wird.

Als Aufgabe der Engel bezeichnet IE die Bewegung der Sphären: frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S. 21, Z. 16 המניעים הגלגלים. Die Platonischen Ideen sind also hier zu Aristotelischen Sphärengeistern geworden.

2. Dass die Engel (die intelligibeln Substanzen) aus Materie und Form nach IE ebenso wie nach Ibn Gebirol bestehen, wissen wir bereits von oben S. 29, b und S.

[1]) Vgl. Dieterici, Weltseele, S. 18: Die Seele jedes Himmelskörpers ist eine Theilseele, ein Theil der Allseele, und heisst in den heidn. Büchern Engel.

[2]) בגופות ist statt כגופות in den Ausgaben zu lesen.

[3]) Maim Mor, I, 72; II, 4. 6 nach Ibn Sina, vgl. Munk, Guide, II, 60, A. 3 und S. 67, A. 4.

161,2, vgl. S. 209. Ibn Esra nennt aber nicht etwa deshalb die Engel שְׁנַיִם im kürz. Comm. zu 2. Mos. 3, 13 (Excurs) S. 11, Z. 7. 25; S. 12, Z. 4 [1]); was auch unter השני das. S. 12, Z. 9 zu verstehen ist, wie weiter unten gezeigt werden soll.

3. Wie wir gleichfalls früher schon gesehen haben, sind die Engel ohne Anfang und ohne Ende (ob. S. 66), nur dass ihr Dasein ganz aus Gott sich erst ergiebt und erhält, wie IE auch durch das Gleichniss des leuchtenden Mondes, der sein Licht ganz von der Sonne empfängt, klar zu machen sucht (im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S. 24, Z. 14, ed. Friedländer; im gangb. Comm zu 2. Mos. 23, 21 כי שמי בקרבו und im Excurs des kürz. Comm. zu 2. Mos. 23, 20, S. 72, Z. 17 ff.).

4 Engel vollzogen, wie wir S. 69 gesehen haben, die Schöpfung der sublunarischen Welt und (nach S 72) deren göttliche Leitung. Da IE, philosophisch gefasst, unter den Engeln die intelligibeln Substanzen versteht, so heisst das nichts Anderes. als was Ibn Gebirol schon gelehrt hatte, dass die Gotteskraft, welche diesen geistigen Wesen das Dasein gegeben, unter deren Vermittelung weiter und bis in die fernsten Kreise der sublunarischen Welt sich gestaltend und erhaltend betheiligt [2]).

5. Endlich waren die Engel gemeiniglich auch Vermittler der göttlichen Offenbarung an Propheten und die Gesammtheit Israels, auch da, wo der Name יהוה genannt wird [3]). So sagt IE im gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 4: וַיַּרְא יי ונקרא המלאך בשם הנכבד כדרך כי שמי בקרבו ושם אפרשנו, וכבה המלאך שנראה לגדעון ושם כתוב ויאמר לו יי; und im kürz. Comm. zu 2. Mos. 23, 20, S. 72, Z. 19 ff., nachdem IE gezeigt hatte, dass die Engel lediglich aus und durch Gott vorhanden sind: על כן יאמרו העברים וירא

[1]) Ebenso שְׁנַיִם im Diwan, ed. Egers, S. 126, Nr. 235, V. 6. Denn Abr. Ibn Daud in Emuna rama I, 6 Ueberschr.; S.20 und S. 32, Z. 44 führt den Namen השניים als Bezeichnung der Engel bei den Philosophen, womit auf Stellen wie in Alfarabi's Principien, p. 2 und p. 18 ff., ed. Filipowski in ספר האסיף, angespielt wird, an, wiewohl er den Engeln nicht Form und Materie zuspricht. Er nimmt also den Namen = Geister zweiter Stufe, im Gegensatz zu Gott הראשון.

[2]) Vgl. Dieterici, Makrokosmus, S. 23: Nicht durch sein Wesen schuf Gott die Körper, sondern er erdachte sie nur. Zur Zusammensetzung und Fügung beauftragte er seine betrauten Engel und Diener. Ein Engel hiernach ist bekanntlich auch die Natur.

[3]) Genauer וירא אליו מלאך יי.

מלאך יי אל גדעון[1] (שופטים ו, יב) ואמר אחר כן ויאמר יי אליו[2] לך בכחך זה. ובהיות הנפש מכוונת לכבוד אז תתחדש לה תמונת צורות ומראות בדבר[3] השם. Im gangb. Comm, zu 2. Mos, 4, 24 sagt IE: (2. Mos. 4, 24) ואל תחמה בעבור שהוא כתוב ויפגשהו יי כי מלאך יי הוא. וכמוהו ויי הולך לפניהם יומם (2. Mos. 13, 21) ושם כתוב ויסע מלאך האלהים (2. Mos. 14, 19).

Auch zur letzgen. Stelle 2. Mos. 14, 19 sagt IE, der Engel Michael (Dan. 10, 21; 12, 1) sei es gewesen, der in der Wolkensäule mit Israel gezogen sei, wiewohl 13, 21 es heisse ויי הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וגו'. Vgl. übr. auch רשב"ם zu 1. Mos. 18, 1.

6. Hierbei müssen übrigens, wie auch sonst, zwei grundverschiedene Arten bei den in der hl. Schrift erwähnten Engeln streng auseinander gehalten werden Saadia hatte sich zu seiner von IE nachdrücklich bekämpften (ob. S. 28) anthropocentrischen Ansicht durch eine Anzahl von Bibelstellen verleiten lassen, die eben von einer ganz anderen Art von Engeln handeln. Im kürz. Comm. zu 2. Mos. 23, 20, S. 69 ob. sagt IE, die Stellen unserer alten Lehrer im Talmud (Sanh. 93 a), die Saadia (Emun., IV, Einl. und IV, 1) für den Vorzug des Menschen vor den Engeln anführe, bezögen sich nicht auf die himmlischen ewiglebenden Engel, an die wir zumeist zu denken haben, sondern auf die jeden Augenblick nach Bedürfniss entstehenden Engel (מלאכים המתחדשים בכל רגע). Deutlicher noch sagt er zu 1. Mos. 1, 1 im frgm. Comm., ed. Friedl., p. 22: Wenn unsere alten Lehrer sagen (Sanh. 93 a), dass der Mensch dem Engel übergeordnet sei, so haben sie dies nicht von Michael (Dan. 10, 21; 12, 1), Gabriel (Dan. 8, 16; 9, 21) und den Engeln, welche am Thron Gottes dienen, ausgesprochen, sondern nur von denen, die aus Feuer und Luft zum Bedürfnisse des Menschen eigens geschaffen werden, denen auch ein dauernder Bestand nicht zukommt. Dieselbe Unterscheidung macht IE in beiden Comm. zu HL 5, 13 (wo jedoch כמו גבריאל durch den Zusatz ולבוש הבדים im and. Comm., ed. Matthews, S. 20 nicht verständlicher wird. IE selbst nennt Michael und Gabriel zus. als die himml. Engel, kann also Gabriel hier nicht zu den momentanen Engelsgestalten zählen. Entweder sind die

[1]) Genauer ויפן אליו יי ויאמר.

[2]) Dies fand IE schon bei Saadia, Emun. II, 8, p. 32a, Z. 26ff. vor; nur erklärt Saadia יי מלאך für יי כבוד oder als eine Art von Ellipse, während IE eine logische Erkl. aus dem Gesetze der Causalität versucht.

[3]) Vgl. weiter unten.

Beispiele so zu vertheilen, dass das erste Beispiel Gabriel sich auf die Erkl. von לחייו und das zweite Beispiel לבוש הַבַּדִּים (Ezech. 9, 2 u. s. w.; Dan. 10, 5 u. s. w.) sich auf die Erkl. von שפתותיו bezieht oder כמו גבריאל ist fälschlich hierher geraten und wäre am Schlusse der Erkl. v. לחייו zu lesen. Jedenfalls würde כמו מיכאל וגבריאל besser passen).

Diese Unterscheidung ist nicht neu. Sie findet sich bereits in Ber. rabb. 78 zu ויאמר שלחני 1. Mos. 32, 27 und bei Jeh. ha-Levi im Kus. IV 3, S. 324[1]) Cassel Vgl. auch Flügel in ZDMG XX (1866), S 36. 42 Allein zur vollen exegetischen und religionsphilosophischen Verwerthung in folgerichtiger Anwendung auf alle einschlägigen Fälle gelangte erst IE, und zwar gegen Saadia durch eine Saadianische Lehre, die eine philosophische Vermittelung für die Begreiflichkeit mancher als Anthropomorphismen nicht zu erklärenden prophetischen Gesichte zu schaffen versucht. Jene Annahme einer die Nähe und Herrlichkeit Gottes (Schechinah) darstellenden Lichtschöpfung (nach Saadia's, Emun. II, 8, 2, S. 32a, Z. 20; 8, 5 S. 33a, Z. 6; S. 36a, Z. 8), einer seine Offenbarungen verkündenden Redeschöpfung[2]) (Emun. II 8, 9, Z. 18: שהוא ברא דבור הגוע באויר אל שמע הנביא) oder einer höheren und feineren Luft (האויר הדק השני), die als Gegenwart Gottes (Schechinah oder כבוד יי) sich in der gewöhnlichen Luft (der Atmosphäre) sehen und als Wort Gottes durch Erschütterung der gewöhnlichen Luft auch hören lässt (Saadia im Jezirah-Comm. zu IV 1)[3]), benutzt IE, um damit die zweite Art von Engeln, die für das augenblickliche Bedürfniss entstehen und vergehen, als unzweifelhaft hinzustellen[4]). IE weicht von Saadia auch sonst in der Anwendung der Lehre von אור נברא oder אויר שני bei bestimmten Gelegenheiten ab, wie z. B. zu 1. Mos. 18, 13 und im kürzeren Comm. zu הראני נא את כבודך 2. Mos. 33, 18ff., S. 104 Mitte ed. Prag, während er an anderen Stellen sich Saadia einfach anschliesst, wie z. B. in Bezug auf מראה

---

[1]) Beides von IE im Namen der חכמי הגאונים angeführt zu לקראת האלהים 2. Mos. 19, 17 (s. weiter unten).

[2]) S. Saadia's Comm. zu S. Jezirah VI, 1 nach Kaufmann's Berichtigung zum Jeh. b. Barsilai's Jez.-Comm. (ed. Halberstam), S 340, Anm.

[3]) IE hat für אור נברא wegen Ezech. 1, 4ff. אש, und für האויר השני das gleichbedeutende, aber biblisch hebräische רוח.

[4]) Vgl. die ob. S. 212 M. angeführte Stelle: (geeignet, ובהיות הנפש מכוונת לכבוד (empfänglich או תתחדש לה תמונת (für die Gottesnähe od. Schechinah) צורות ומראות בדבר השם.

אדם Ezech. 1, 26 (Saadia Emun. II, 8, 2, S. 32a, Z. 16) im gangb. Comm. zu 1. Mos. 1, 26.

(Fortsetzung folgt.)

Samau'al b. Jahjâ al-Maġribî und seine Schrift „Ifhâm al-Jahûd".

Von

Martin Schreiner. (Fortsetzung).

Zu den närrischen Ansichten und Ketzereien der Juden gehören Aeusserungen wie Ps. 44, 24[1]), Anthropomorphismen, wie Exod. 24, 10.[2]) Gen. 6, 6[3]), wozu auch Onkelos angeführt wird, I. Sam. 15, 11. Gen. 8, 21. „Wir glauben nicht, schliesst S. b. J., dass diese Ketzereien in der Tora, die dem Moses geoffenbart worden ist, gestanden haben, wir behaupten auch nicht, dass sie die Abänderung und die Verderbniss beabsichtigt hätten. Man muss der Wahrheit folgen, und darum wollen wir jetzt die eigentliche Ursache der Fälschung der Tora erwähnen".

Diese Worte bilden den Uebergang zum folgenden Ca-

---

[1]) S. 35. عورا لامّا ثيشانْ اذُونای هاقيصا مشّناثيخا تفسيرهٔ انتبه لم تنم يا رب استيقظ من رقدتك. Das Citat ist auch hier ungenau.

[2]) S. 36. ويرأو ايث الُوهی يسرايلْ وثاحتْ راغلو كمرأّیْ لبناتْ هسّفير وخعَيْصَم هشّمايمْ لآطُوهرْ ويزعمون ان اللوحين مكتوبان باصبع الله فی قولهم باصْبَاع الُوهيم ويطول الكتاب اذا عددنا ما عندهم من كفريات التجسيم على ان أحبارهم قد تهذبوا كثيرًا عن معتقد آبائهم بما استفادوه من توحيد المسلمين وأعربوا عن تفسير ما عندهم بما يدفع عنهم انكار المسلمين عليهم مما لا تقتضيه الالفاظ التی فسروها ونقلوها.

[3]) 37.

pitel, welches von der Ursache der Fälschung der Tora handelt, und das in vielen Beziehungen zu den merkwürdigsten Theilen des Buches gehört. „Die Gelehrten und die Rabbiner der Juden wissen, dass von der Tora, welche sich in ihren Händen befindet, kein einziger Gelehrter oder Rabbiner glaubt, dass es die dem Moses geoffenbarte Tora sei. Moses hat die Tora nur den Leviten übergeben, wie dies Deut. 31, 9[1]) ausdrücklich gesagt wird Unter jenen waren aber die Söhne Aharons die Richter und Priester des Volkes. Den Kindern Israels hat Moses nur einen Abschnitt (Deut. 32) mitgetheilt[2]), in welchem ihre bösen Eigenschaften, ihr schlechtes Verhalten und die darauf folgenden Strafgerichte Gottes geschildert werden. — Die Söhne Aharons, denen die Tora anvertraut war, welche diese gewusst und den grössten Theil erlernt haben, sind durch Nebukadnezar am Tage der Eroberung Jerusalems bei dem vergossenen Blute eines Mannes getödtet worden[3]). Das Studium der Tora war aber keine

---

1) S. 39. وِيِّخْتُوبْ مُوشَا اِت هتُّورا هزُّوتْ ويتّنَاه الْ هكُّوهَنِيم لبَنى ليوى تفسيره كتب موسى هذه التوراة ودفعها الى الائمة لبنى ليوى.

2) Das. وَيِّخْتوبْ مُوشَا اِت هشّيرا هزّوتْ ويلمّداه لبنى اسْرَائيل تفسيره وكتب موسى هذه التوراة وعلّمها لبنى اسرائيل وأيضا فانّ الله قال لموسى عن هذه السورة وهايثا لى هشّير[ا] هزّوت لعيد ببنى يسراائل تفسيره وتكون لى هذه السورة شاهدا على بنى اسرائيل وايضا فان الله قال لموسى عن هذه السورة لا [a])تُنسى من افواه أولادهم.

3) S. 40 unten: وهؤلاء الائمة الهارونيّون الذين كانوا يعرفون التوراة ويحفظون اكثرها قتلهم بخت نصر على دم واحد يوم فتح بيت المقدس Wohl eine Anspielung auf die Erzählung Gittin 57 b.

---

a) Hs. تنشى.

religiöse Pflicht, sondern ein jeder von den Söhnen Ahraons hat nur ein Stück aus der Tora gewusst. Als aber Esra sah[1]), dass der Tempel seiner Nation niedergebrannt war, ihr Staat aufgehört hatte, ihre Gesammtheit zerstreut, ihre heilige Schrift aufgehoben war, da sammelte er von dem, was er auswendig wusste, und von den Stücken, welche die Priester gewusst haben, das, woraus er die Tora, die sie heute besitzen, zusammengerafft hat. Deshalb verehren sie in so ausserordentlichem Masse den Esra und glauben, dass bis auf den heutigen Tag Licht zu sehen sei auf seinem Grabe bei Baṭâi'iḥ al-'Irâk[2]), weil er für sie ein Buch verfasst hat, das ihre Religion erhält. Diese Tora, welche in ihren Händen ist, stammt also in Wahrheit von Esra her[3]), und dies beweist, dass derjenige, der diese in ihren Händen

---

[1]) S. 41. فلما رأى [a] عزْرَا ان القوم قد أُحرق هيكلهم وزالت دولتهم وتفرق جمعهم ورفع كتابهم جمع من محفوظاته ومن الفصول التى يحفظها الكهنة ما لفق منه هذه التوراة التى بأيديهم الآن ولذلك بالغوا فى تعظيم عزرا هذا هذه المبالغة وزعموا ان النور الى الآن يظهر على قبره الذى عند بطائح العراق لانّه عمل لهم كتابًا يحفظ دينهم فهذه التوراة التى بأيديهم على الحقيقة كتاب عزرا وليست كتاب الله وهذا يدل على انه [b] الذى جمع هذه الفصول التى بايديهم رجل فارغ جاهل بالصفات الالهية فلذلك نسب الى الله تع صفات التجسيم والندامة على ما مضى من أفعاله والإقلاع عن مثلها مما تقدم ذكره.

[2]) Dasselbe erzählt Pethachja, סבוב 4 b oben: ובשעת אחד עשר עמוד האש יוצא מקברו עד לרקיע. S. auch Benjamin von Tudela, Itinerary, ed. Asher II, 150.

[3]) Vgl. die Erzählung über das Werk Esra's bei al-Ṯa'labî, 'Arâis, S. 331 ff.

---

[a]) Hs. عِزْرَا.

[b]) Hs. التى.

befindlichen Stücke gesammelt hat, ein leerer Mensch war, der von den Eigenschaften Gottes Nichts verstanden hat, und deshalb schrieb er ihm die Eigenschaften der Körperlichkeit und der Reue zu, wie wir aus seinem Thun gesehen, vor dem wir ebenso wie vor anderen ähnlichen Dingen gewarnt haben."

In Folgenden gibt Sam. b. Jahjâ im Gegensatze zu den Rabbaniten eine Erklärung von Exod. 23, 19. „Die Erstlinge der frühreifen Früchte deines Ackers bringe in das Haus des Ewigen, deines Gottes. Du sollst nicht kochen das Böcklein in der Milch seiner Mutter" [1]). Mit dem Verbote Exod. 23, 19 ist beabsichtigt, die Israeliten zu warnen, nicht mit Rücksicht auf das Verbot Exod. 22, 29. sich zurückhalten zu lassen, die jungen Thiere zur Zeit der Wallfahrt nach Jerusalem mitzunehmen, um sie zu opfern. תבשל ist nicht mit der rabbinischen Auslegung mit „kochen" zu übersetzen, sondern mit „reif werden lassen" [2]), ebenso wie Gen. 40, 10. הבשילו „reif werden" bedeutet [3]). Der Vernünftige darf aber

---

[a]) ريشيث بكورى ادماتخا تابى بيث ادرناى الوهيخا لو تبشّيل كَدى باحليبْ اِمّو تفسيره بكور ثمار ارضك تحمل الى بيت الله ربّكَ لا تنضج الجدى بلبن أُمّه

[1]) S. 42.

تبشيل الانضاج الذى هو البلوغ فهو قول رئيس السقاة ليوسف الصديق وهما فى السجن إذا شرح له رؤياه فقال فى جملة كلامه وبكّيفَنْ شلوشا ساريغيم وهى حفوراحَث عالثا نصّاه هِبْشيلُو شْكلُوثيها عنابيم تفسيره وفى الكرمة ثلاثة عناقيد وهى كأنّها قد اثمرت وصعد نوارها ونضجت عناقيدها عنبا فقد نُبيّن أن إنضاج الذى يعتبر عنه بالهبشيلو إنما هو البلوغ.

[2]) S. 43.

[3]) Diese Auslegung des S. b. J. stammt aus karäischer Quelle. Ahron b. Josef bemerkt (ס' המבחר zu Exod. 23, 19): או טעמו שלא יינק הבכור בחלב אמו אחר עבור שבעה ימים אלא מיום השמיני אתה חייב להביאו ולשון בשול בטעם גדול הבשילו אשכלותיה. Ahron b. Elia, כתר תורה z. St. ואחרים פירשו בעבור שנאמר ראשית בכורי הרצון גם בבכור חי האלם כאשר הרמיז שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי (שמות כ"ב כ"ד) כאלו העיר בזה שלא יניחנו תחת אמו להתגדל S. auch Jehuda Hadassi, אשכל הכפר Alfab. 240 gegen Ende. — Ibn Esra, z. St. ויש אחר שאמר לא תבשל כמו לא תאחר שיעמוד עם אמו יותר מז' ימים וגו'

die absurden Annahmen bei dieser Gemeinschaft nicht für unwahrscheinlich halten[1]), da fortdauerndes Unglück bei einem

---

[1]) S. 44. ولا ينبغى للعاقل ان يستبعد إصلاح كافّة هذة الطائفة على الحال واتفاقهم على فنون من الكفر والضلال فإنّ الدولة اذا انقرضت على أمة باستيلاء غيرها عليها واخذها بلادها انطمست حقائق سالف اخبارها واندرس قديم آثارها وتعذر الوقوف عليها لأنّ الدولة انما يكون زوالها عن امة بتتابع الغارات والمصافات وإخراب البلاد وإحراق بعضها فلا تزال هذه الفنون متتابعة عليها الى ان يستحيل علومها جهلا وكلما كانت الامة اقدم واختلفت عليها الدول المتناولة لها بالاذلال والايذاء كان حظها من اندراس الآثار أكثر وهذه الطائفة بلا شك أعظم الطوائف حظا كما ذكرناه لأنها من أقدم الامم عهدًا ولكثرة الأمم التى استولت عليها من الكسدانيين البابليين والفرس واليونان والنصارى والاسلام وما من هذه الأمم إلّا من قصدهم أشد القصد وطلب استيصالهم وبالغ فى إحراق بلادهم وإحراق كتبهم الّا المسلمين فانّ الاسلام صادف اليهود تحت ذمة الفرس ولم يبق لهم مدينةٌ ولا جيشٌ الّا العرب المتهوّدة بخيبر.

فاذا كان هذا تواتر الآفات على شرعهم من قبل ملكهم ومنهم على انفسهم فما ظنك بالافات المنقتة التى تواترت عليهم من استيلاء الامم فيما بعد عليهم وقتل أئمتهم وإحراق كتبهم ومنعهم إياهم عن القيام بشرائعهم فانّ الفرس كثيرًا ما منعوهم من الختانة وكثيرا ما منعوهم عن الصلاة لمعرفتهم أنّ معظم صلوات هذه الطائفة دعاء على

Volke Unwissenheit herbeiführt. „Je älter ein Volk ist, je verschiedener die Mächte sind, von denen es nach einander erniedrigt und unterdrückt worden ist, umso grösser wird seine Abneigung, die Geschichte der Vergangenheit zu verfolgen. Diese Gemeinschaft ist aber ohne Zweifel am stärksten abgeneigt dies zu thun, weil sie der Zeit nach zu den ältesten Völkern gehört und weil die Völker, von denen es beherrscht wurde, so zahlreich waren, wie die Chaldäer, Babylonier, Perser, Griechen, Christen und der Islâm. Es war aber unter diesen Völkern kein einziges, das sie nicht nach Kräften verfolgt, das sie nicht mit der Wurzel ausreissen gewollt und nicht das Möglichste geleistet hätte im Verbrennen ihrer Städte und ihrer Bücher, ausgenommen die Muslimen. Der Islâm traf die Juden unter der Herrschaft der Perser,

---

الامم بالبوار وعلى العالم بالخراب سوى بلادهم التى هى أرض كنعان فلما رأت اليهود الجدّ من الفرس فى منعهم من الصلاة اخترعوا أدعيةً مزجوا بها فصولا من صلاتهم وسموها الحزانة وصاغوا لها ألحانًا عديدة وصاروا يجتمعون اوقات صلواتهم على تلحينها وتلاوتها والفرق بين هذه الحزانة وبين الصلاة ان الصلاة بغير لحن وأنّ المصلّى يتلو الصلاة وحده ولا يجهر معه غيره واما الحزان فيشاركه جماعة فى الجهر بالحزانة ويعاونونه فى الألحان فكانت الفرس إذا أنكرت ذلك منهم زعمت اليهود أنّهم يفتؤون أحيانًا [a] ويتحبون أحيانًا على انفسهم فتركوهم وذلك ومن العجب ان دولة الإسلام لما جاءت مقرّة للذمة على أديانها وصارت الصلاة مباحة لهم صارت الحزانة عند اليهود من السنن المستحبّة فى الأعياد والمواسم والافراح يجعلونها عوضًا عن الصلاة ويستغنون بها عنها من غير ضرر يبعثهم على ذلك.

---

a) Hs. ويتجون.

nachdem ihnen keine Stadt und kein Heer übriggeblieben war, ausgenommen die Araber in Chejbar, die sich zum Judenthum bekehrt haben. Noch Schlimmeres als alle diese Völker haben den Juden ihre eigenen schlechten Könige zugefügt, Ahab, Ahasja, Jehoram und Jerobeam, der Sohn Nebats, welche die Propheten getödtet und das Volk zum Götzendienst verleitet haben. Wenn ihre Religion zur Zeit des Bestandes ihrer Herrschaft solches zu ertragen hatte, welcher Art waren erst die Plagen, die ihnen das Mark aus den Knochen sogen und ununterbrochen auf einander folgten durch die Fremdherrschaft, unter der sie später standen, dadurch dass ihre Lehrer erschlagen, ihre Bücher verbrannt, und sie selbst an der Erfüllung ihrer Religionsgesetze verhindert wurden. Die Perser haben ihnen häufig die Beschneidung verboten, ebenso das Gebet, weil sie gewusst haben, dass die meisten Gebete dieser Gemeinschaft Anrufungen Gottes gegen die Völker sind, dass er sie vernichte und die Welt verwüste, ausgenommen ihr Vaterland, d. i das Land Kana'an. Als aber die Juden sahen, dass es den Persern mit dem Verbote des Gottesdienstes ernst sei, machten sie Gebete, in welche sie Stücke des gewöhnlichen Gebetes hineinschoben und nannten sie al-ḥizâna (חזנות). Sie componirten zu diesen viele Melodien, und in den Gebetszeiten pflegten sie zusammenzukommen, um sie zu singen und zu lesen. Der Unterschied zwischen der Ḥizâna und zwischen dem Pflichtgebet (ṣalât) ist, dass das Pflichtgebet ohne Melodie verrichtet wird; es wird vom Vorbeter allein vorgelesen und niemand schreit mit, beim Ḥizân aber begleiten ihn viele mit Rufen und Singen und helfen ihm bei den Melodien. Als die Perser ihnen dies verboten, meinten die Juden, dass sie nur (singen und) manchmal damit aufhören und manchmal darin eifrig sein sollten. Das Merkwürdige dabei ist, dass, als der Islâm der Ahl al-ḏimma die Religionsübung gestattete, und das Pflichtgebet ihnen erlaubt wurde, die Ḥizânat bei den Juden an Fest- und Feiertagen, so wie bei freudigen Anlässen zur verdienstlichen Religionsübung geworden ist; sie machten sie zum Ersatz für das Pflichtgebet und begnügten sich damit, ohne hierzu gezwungen zu sein".

Man muss anerkennen, dass Samau'al b. Jahja in der Frage der Schriftfälschung sich vor der Unredlichkeit gehütet hat, die Juden der absichtlichen Fälschung zu bezichtigen. Dazu kannte er zu gut die Gefühle der Juden gegenüber der Bibel, um ihnen solches zuzutrauen. Gewiss ist aber seine

Behauptung unwahr, dass kein jüdischer Gelehrter an die mosaische Herkunft der Tora glaube. Sie wird einerseits auf die talmudischen Äusserungen über das Werk Esra's, andererseits auf die Ansichten von Gelehrten, wie Isak b. Jâšûš, und Abraham b. Esra zurückzuführen sein. Dass diese mit ihren Zweifeln über den mosaischen Ursprung mancher Stellen der Tora nicht allein gestanden haben, und dass sogar Angriffe anderer Art gegen die Bibel gerichtet worden sind, wissen wir bereits durch Moses b. Esra[1]).

Die Ansicht, welche S. b. J. hier vorträgt, ist übrigens bei ihm nicht neu, sie wurde schon ein Jahrhundert früher von Abû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmad b. Ḥazm viel gründlicher vertreten[2]).

Man wird nicht verkennen, dass S. b. J. die Leiden des jüdischen Volkes mit solcher Lebhafttigkeit schildert, dass man annehmen darf, dass er hier die Eindrücke wiedergibt, die er als Jude von der Vergangenheit seines Volkes empfangen hat. Was er von dem Ursprung der Pijjûtim sagt, ist ebenfalls nicht ohne Interesse. Wenn auch seine Darlegung nicht als historische Erklärung des Ursprunges der synagogalen Poesie gelten kann, so zeigt sie uns jedenfalls, wie man zu jener Zeit hierüber dachte.

Die folgenden Capitel behandeln nicht grundsätzliche, sondern untergeordnete Fragen. S. b. J. gibt eine Darstellung davon, was die Juden — in Warheit nur manche von ihnen — über den Islâm denken. Muhammed wäre nach ihnen ein Handelsmann gewesen, der im Traume gesehen habe, dass er einst zur Herrschaft gelangen werde. Auf seinen Handelsreisen sei er mit jüdischen Gelehrten zusammengekommen, die seine Zukunft vorhergesehen hätten. Sie gaben ihm als Begleiter den ʿAbdallâh b. Salâm mit, von dem Muhammed in die Wissenschaft der Tora eingeführt wurde. Er hat diesem beigebracht, dass der Mann nur in dem Falle seine geschiedene Gattin wieder heiraten dürfe, wenn diese vorher schon eines anderen Mannes Weib gewesen und von diesem geschieden war. ʿAbdallâh b. Salâm that dies nach Ansicht der Juden deshalb, damit die Kinder der Muslime „Mamsêrîm" seien, — was sie auch nach jüdischem Gesetz wären. S. b. J. meint, dass nach diesem Gesetz der König David und der von den Juden erwartete Messias in doppelter Beziehung ebenfalls „Mamsêrîm" seien,

[1]) S. RÉJ. XXI, 112.
[2]) S. ZDMG. XXXII, 367 f und XLII, S. 631. A. 1.

da doch David von Ruth der Moabiterin abstammt. Die Moabiter stammen aber nach der Erzählung der Tora von Lot, der ihren Urahn in Blutschande gezeugt habe. S. b. J. hält die That des alten Lot für physisch unmöglich. „Nur die Feindschaft, die zwischen Ammonitern und Moabitern und zwischen den Israeliten nie aufgehört, hat dem Verfasser dieses Stückes um dem Verstand gebracht, so dass er diese Absurdität erfand, damit diese die hässlichste Geschichte über die Ammoniter und Moabiter sei“ [1]). In ähnlicher Weise erklärt S. b. J. die Entstehung der Geschichte des Jehuda mit der Tamar. Nach jüdischer Ueberlieferung soll Moses die Aharoniden als Führer des Volkes eingesetzt haben. Durch Saul und nach ihm durch David und sein Haus sind die Aharoniden um die Herrschaft gekommen. Als nun Esra Jerusalem wieder aufbaute und die Tora verfasste, da war es ihm, dem Aharoniden, zuwider, dass im zweiten Reich wiederum ein Davidide herrschen solle, und darum schob er in die Tora zwei Stücke ein, welche die Abstammung Davids verunglimpfen sollten, die Geschichte von den Töchtern Lôts und die der Tamar [2]). „Und wahrhaftig,

[1]) S. 50. الا ان لعداوة التى ما زالت بين بنى عمون ومؤاب وبين بنى إسرائيل نقتت واضع هذا الفصل على تلفيق هذا المحال ليكون أعظم الأخبار فحشا فى حق بنى عمون ومؤاب.

[2]) S. 50. وايضا فانّ عندهم أنّ موسى جعل الإمامة فى الهارونيين فلما ولى طالوت وثقلت وطئته على الهارونيين وقتل منهم مقتلة عظيمة ثم انتقل الأمر الى داوود بقى فى نفوس الهارونيين التشوّق الى الأمر الذى زال عنهم وكان هذا عزرا خادما الفرس حظيا لديه فتوصّل الى بناء بيت المقدس وعمل لهم هذه التوراة التى بأيديهم فلما كان هارونيّا كره ان يتولّى عليهم فى الدولة الثانية داوودىّ فأضاف فى التوراة فصليْن طاعنيْن فى نسب داوود أحدهما قصة بنات لوط والاخر قصة ثامار وسيأتى ذكرها.

bei meinem Leben, er hat auch sein Ziel erreicht, denn zur Zeit des zweiten Reiches, das sie in Jerusalem hatten, herrschten über sie keine Davididen, sondern Aharoniden“ [1]). S. b. J. erzählt auch ausführlich die Geschichte der Tamar, deren Ursprung er in der erwähnten Weise erklärt hatte.

(Fortsetzung folgt)

Der Grabstein des R. Jakob b. Mose ha-Levi (מהרי"ל) in Worms.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

נפש חמה ביה שלימה
וחיק נאמן
היה
ללמוד ללמד דבר
וירח קדר בליל נעדר פרי הדר
יהי נשמתו אשר אתו בניחותא בטוב מלונה

Die Wahrnehmung, dass die Anfangsbuchstaben der ersten sechs von den eilf Zeilen der Grabschrift des R. Jakob b. Mose ha-Lewi, des Maharil, das von Lewysohn [2]) nicht

---

[1]) S. 51. ولقد بلغ لعمرى غرضه فانّ الدولة الثانية التى كانت لهم فى بيت المقدس لم يملك عليهم فيها داوديون بل كانت ملوكهم هارونيين وهذا عزرا ليس هو العزير كما يظن لأنّ العزير هو تعريب العازار فاما عزرا فانه اذا عرب لم يتغير عن حاله لانه اسم خفيف الحركات والحروف لان عزرا عندهم ليس بنبىّ وانما يسمونة عزره هسوفير وتفسيره الناسخ.

[2]) נפשות צדיקים Sechzig Epitaphien des isr. Friedhofes zu Worms. Nr. 28.

bemerkte Akrostichon נו הלוי . . . ergeben, hat vor Jahren bereits die Vermuthung in mir erweckt, dass der schon durch seine Lage auf dem Friedhofe von Worms besonders in die Augen fallende Stein nicht nur in seinem vorhandenen Theile von ruchlosen Händen beschädigt, sondern verstümmelt und um ein mehrere Zeilen umfassendes Stück verkürzt worden sein muss. Da die Prüfung der Abklatsche nicht nur die Absicht des Akrostichons durch die vom Steinmetz in besonderen Zeichen hervorgehobenen Anfangsbuchstaben mit Sicherheit ergab, sondern oberhalb der ersten Zeile noch die Fussspuren der letzten Zeile des weggebrochenen Stückes zeigte, so konnte nur noch die Frage sein, wieviel Reihen der gewaltsam abgeschlagene und nunmehr verlorene obere Theil des Denkmals enthalten haben mochte.

Der Freundschaft des Herrn Julius Goldschmidt in Worms, der nach sorgfältiger Prüfung der gegenwärtigen Maasse des Steines meine Vermuthung bestätigte, verdanke ich die aus den Proportionen des Denkmals abgeleitete Antwort auf meine Frage. In seinem Briefe vom 21. November 1892 schreibt er: „Die Ungleichheit der Oberkantfläche des Grabsteines ergiebt für sich schon, dass der obere Theil fehlt und dass derselbe von ruchloser Hand abgehauen worden ist. Sodann sind oberhalb der ersten nicht mehr vollständigen Zeile noch Buchstabenreste von der untersten Zeile des abgehauenen Theiles sichtbar.

Der Stein ist breit	95 cm
hoch, am höchsten Punkte gemessen	83 „

Die alten Grabsteine sind aber, von den Grabsteinen auf Doppelgräbern abgesehen, gleich den modernen stets höher als breit. Ganz in der Nähe von Maharils Grabstein steht ein mit Moos überzogener sehr alter Grabstein, welcher auch 95 cm breit ist und eine Höhe von 120 cm hat. Dasselbe Verhältniss dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit für Maharil's Stein annehmen und können hiernach berechnen, wie hoch das fehlende Stück war. Wir brauchen nur die Höhe von Maharils Stein 83 cm von 120 abzuziehen; somit 37 cm hoch. Die Höhe einer Zeile einschliesslich des Zwischenraumes ist gleich 7 cm; rechnen wir für die Umrahmung des Steines 9 cm ab, bleiben 28 cm, und wir finden, dass wahrscheinlich vier Zeilen an der Inschrift fehlen."

Der Versuch, dieses Ergebniss der Anschauung und Rechnung von Seiten des dem Akrostichon zu entnehmenden Aufschlusses zu ergänzen, kann nicht die gleiche Sicherheit

für sich in Anspruch nehmen. Die naheliegende Vermuthung, dass der Name R. Jakob's selber akrostichisch die Reihen der Inschrift eröffnet habe, scheitert, wenn wir etwa נו in מורנו oder רבנו, statt deren wir auf dem Epitaphe selber die Formen מרנא ורבנא finden, ergänzen wollten, an der zu grossen Anzahl von Zeilen, deren Fehlen wir dann annehmen müssten. Wer anders aber als der Name des darunter Bestatteten soll auf dem Denksteine in dieser in die Augen fallenden Weise verzeichnet gewesen sein? R. Jakob b. Mose selber lehrt uns jedoch eine andere Möglichkeit kennen. Wir besitzen noch den Wortlaut der Grabschrift[1]), die er seiner kaum zwei Jahre vor ihm in der Nacht auf den 18. Oktober 1425 heimgegangenen Gattin Gimchen[2]) auf dem Gottesacker von Worms gewidmet hat:

י"ורדה מים עיני עוללה
ע"ל עטרת פ"ז מיני נפלה
ק"מו בנות ויאשרו לה
ב"שערים גם מהוללה ·
ה"חזיקני שמה
ל"יציאת נשמה
ו"גויעת תמה
י"שרה ונעימה
אשתי החסיד' מ' גימכין בת מה"ר אברהם ז"ל מתה עלי ליל ה' ו' מרחשון קפ"ו לאלף הששי תנצ"בה.

Ein Blick auf das Epitaph ergiebt den Namen des Gatten als Akrostichon. Es war also nicht unerhört, dass der Verfasser der Grabschrift, hier zugleich der nächste Leidtragende, wie zum Zeichen unvergänglicher Trauer seinen Namen den Anfängen der sein Leid verkündenden Reihen einwebte[3]). Denken wir nun daran, dass von den zwei Söhnen R. Jakobs[4]), R. Molin und R. Simeon, der Aeltere,

---

[1]) מהרי"ל שמחות Ende, ed. Cremon. f. 109a. Bei Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens III, 18 heisst es irrthümlich: „starb ach Monate vor seinem Tode."

[2]) Mit Rücksicht auf diesen Namen, der Juwelen und Gold (vgl. Gimmgold) bedeutet, ist in der zweiten Zeile das Wort מז durch Zeichen hervorgehoben.

[3]) Eine Angabe über den Verfasser des Epitaphs auf dem Steine selbst fand sich z. B. auf dem jetzt leider vernichteten Grabdenkmale R. Isak bar Schechet's s. Monatsschrift 31, 88. Vgl. Brüll, Jahrbuch 7, 168. Ex ingenio Asteri heisst es auf der altchristlichen Grabschrift bei F. X. Kraus, Roma sotterranea, p. 58, n. 3.

[4]) Nach der Angabe in cod. Merzbacher 56 (s. R. N. Rabinowitz אוהל אברהם, p. 5), früher cod. Benzian 135 (s. Hebr. Bibliographie 9, 23)

der Namensträger des Grossvaters[1]), die Inschrift abgefasst haben dürfte, die den Grabstein des Vaters schmücken sollte, so wird die Vermuthung nicht ausgeschlossen sein, dass er משה בנו הלוי sich eingezeichnet haben werde, so dass wir auch von dieser Seite her die Zahl der fehlenden Zeilen auf vier werden beziffern können.

Die Prüfung des Steines ergiebt aber nicht nur Vermuthungen über die Grösse des fehlenden Stückes, sondern auch eine ganze Reihe von Ergänzungen und Verbesserungen in dem noch erhaltenen Texte. Ein Blick auf die vollständig erhaltene sechste Zeile hätte in ihr bereits das Modell der fünf vorangehenden müssen ahnen lassen. Sie legt sich deutlich in vier Theile auseinander mit durchgehendem, hier freilich etwas verunglücktem Reim in den drei ersten Gliedern und einem Endreime, der wohl, wie es in solchen strophischen Gebilden — man denke z. B. an Ibn Esra's נדוד הסיר אוני s Rosin, Reime und Gedichte, p. 87 — die Regel ist, die Enden aller früheren Reihen gebildet haben wird. So grausam auch brutale Gewalt und die zerstörende Arbeit der Zeit dem Steine mitgespielt haben, so hat doch die durch wiederholtes Studium der Abklatsche, das Herr Julius Goldschmidt mir ermöglicht hat, gewonnene Lesung dieses poetische Schema der Inschrift in fast allen erhaltenen Zeilen mehr oder weniger erkennen lassen. So wie der Stein aus der Hand des Steinmetzen, eines Meisters seines Faches, hervorgegangen ist, hat er die Reimglieder jeder Reihe durch semikolonartige Zeichen, deren Spur die Zeit zumeist hinweggetilgt hat, sorgfältig abgegrenzt. Wir können als Ergebniss wiederholter Nachprüfung den Text der Inschrift, so weit wir sein Fehlen vermuthen können und so viel er erhalten ist, in der nachfolgenden Weise feststellen:

[1]) R. Jakob hatte also seinen Namen Molin, nicht Möllen, nur durch die nach der Sitte der Zeit übliche Nachsetzung des Vaternamens angenommen. Molin ist sicherlich = klein Mose, ein Kosename für Mose. Allerdings findet sich die Form auch als Abkürzung für Samuel, dürfte dann aber Mulin gelautet haben. Vgl. S. Salfeld, das Martyrologium des Nürnberger Memorbuchs, p. 406.

נפש תמה | כי השלימה |
וחק נאמן | שפה נטמן | תמן |
היה בור סיד | שאין מפסיד | צדיק חסיד |
ללמוד ללמד | דברי חמד | . . . חמד | טוב בבונה
וירח קדר | בליל נעדר | פרי הדר | בהוב בינה
יהי נשמתו | אשר אהו | בניחותא | בטוב מלינה
נדול הדור מרנא ורבנא יעקב בן מהר"
משה סל"ז שנפטר בליל מוצאי שבת
ונקבר ביום א' כ"ב אלול קפוז לאלף
הששי תנצבה עש עמודי נולה בנן ערן
אמן אמן אמן סלה

Selbst für die erste Zeile gewinnen wir durch die unzweifelhaft gesicherte neue Lesung den richtigen Sinn. Wir werden übersetzen: Als er die untadelige Seele aufgab. השלים נפש ist durch Straschun und Zunz hinreichend in dieser Bedeutung belegt.[1])

Im zweiten Verse ist nur das erste Wort des dritten Reimgliedes, das aus zwei, höchstens drei Buchstaben bestanden haben wird, unsicher. תמן dürfte das Jenseits ausdrücken, wie ich für diese Welt in Wormser Grabschriften מיבא = von hier angetroffen habe.

Die dritte und die vierte Zeile haben offenbar dem nach dem Worte der Alten einer Cisterne gleichenden treuen Gedächtnisse und dem unermüdlichen Bienenfleisse des grossen Gesetzeslehrers gegolten.

Die fünfte Zeile hebt, auf die kalendarische Himmelserscheinung anspielend, die Thatsache hervor, dass der Mond sich verfinsterte, als der heimging, der durch die Fülle seiner Einsicht einer köstlichen Frucht vergleichbar war.

Von den übrigen kleineren Abweichungen, die der Text in seiner wahren Gestalt gegen die Lesungen Lewysohn's zeigt, will ich nur Eine hervorheben. „Die Abbreviatur בל in der 8 Zeile, heisst es bei Lewysohn, macht (!) בן לו". Es ist aber deutlich ס"ל, die bekannte Abkürzung für סגן לוים zu lesen, die später zur Formel סגל erstarrte.

Die Form der Jahresangabe קפוז ist für die Zeit des

[1]) Vgl. meine Bemerkung zu al-Bargeloni's פירוש ספר יצירה, ed. Halberstam, p. 340.

Denkmals characteristisch. Die Hinzufügung des ל nach der Jahreszahl, die Abkürzung für לפרט, ist später allgemein geworden.

Das auch schon durch seine äussere Anlage auffallende Denkmal R. Jakob Molin's, wie der grosse Gesetzeslehrer von Worms nach der Sitte der Zeit, die den Namen des Vaters wie einen Familiennamen dem Vornamen des Sohnes folgen liess, genannt wurde, ist stets ein Gegenstand der frommen Verehrung und eine der von Pilgern und Fremden mit dem heissesten Verlangen aufgesuchten Grabstätten des an denkwürdigen Steinen so reichen Wormser Friedhofes gewesen. Nicht von Osten nach Westen, sondern von Norden nach Süden ist das Grab gerichtet, das die irdische Hülle des ob seiner Frömmigkeit nicht minder als ob seiner Gelehrsamkeit so hoch gefeierten Mannes aufzunehmen bestimmt war[1]). Sicherlich geht diese ungewöhnliche Anlage auf eine ausdrückliche Anordnung R. Jakobs selbst zurück. Ganz ohne Beispiel ist diese Veränderung in der sonst auch bei Gräbern üblichen Orientation selbst später nicht. Der Grabstein des in der Nacht auf den 19. Mai 1700 verstorbenen Rabbiners Isak Prossnitz auf dem Gottesacker von Rechnitz in Ungarn ist nach Westen gewendet[2]). Aber selten und auffallend genug war auch schon dieser Umstand, um dem Grabe Maharil's die allgemeine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Von solch frommen Besuchern, die in Erfurcht und ergriffenem Gebete an dieser Stätte verweilt haben, zeugen die Namen, die auf der Rückseite des Steines sich mehr eingekritzt als eingegraben finden und zum Theile noch heute lesbar sind. Vielleicht hat Einer dieser einstigen andachtsvollen Betrachter von R. Jakobs Denkmale den geschichtlichen Sinn gehabt, die Inschrift des damals leicht noch unversehrten

---

[1]) Lewysohn a .a. O. p. 48; Mannheimer, die Juden in Worms, p. 60.

[2]) M. Zipser in L. Löw's Ben Chananja 7, 426. In dieser Geschichte der Gemeinde Rechnitz ist einer ihrer frühesten Rabbiner, Josua Heschel b. Salomo Kohn aus Krakau, der Verfasser eines den Bibliographen unbekannten homiletischen Werkes über die Perikopen des Pentateuchs נחלת יהושע, übersehen worden. R Zebi Hirsch Kaidenowes קב הישר c. 68 (ed. Frankfurt a. M. 1706, f. 144a) berichtet von ihm: והנה אעתיק לך בקצרה הצריך לענייננו מה שמצאתי בספר נחלת יהושע שחיבר הרב מוהר"ר יהושע העשיל הכהן במוה"ר שלמה ז"ל מקראקא שהי' אב"ד ור"מ בק"ק באסקעוויץ ואח"כ הי' נתקבל למ"צ בק"ק רעכניץ. Im Jahre 1696 war R. Josua noch Rabbiner in Boskowitz in Mähren, wie aus seiner Approbation zu שלחן ערוך של ר' אליעזר הקט (Fürth 1696) hervorgeht.

Grabsteines in sein Gedenkbuch einzutragen, wie Elieser b. Samuel 1559 den Bauinschriften der Wormser Synagoge[1]) und nachmals R. Jaïr Chajjim Bacharach den hervorragendsten Gräbern von Worms seine liebevolle Aufmerksamkeit zugewendet hat[2]). Dann wäre die Hoffnung nicht aufzugeben, dass dereinst noch die Inschrift, die heute uns so viel ungelöste Räthsel aufgiebt, in ihrer ursprünglichen Gestalt zu Tage kommen werde.

Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland.

Von

Dr. Max Freudenthal.

(Fortsetzung.)

Unterdessen ging die Ostermesse zu Ende. und es liess sich deshalb einstweilen nichts mehr gegen Schotten unternehmen. Aber einer künftigen Wiederholung solcher Vorgänge wollte Gottschalck denn doch gründlich vorbeugen. Da er von dem Kurfürsten zu Sachsen nicht viel zu erwarten hatte, solange Berend Lehmann alle seine Pläne dort durchkreuzte, wandte er sich nunmehr an seinen eigenen Landesfürsten, um sein Recht durchzusetzen. Es war die Zeit des schwedischen Krieges. Friedrich Wilhelm von Preussen weilte im Lager vor Stralsund, als ihm seines Glasfaktors Ansuchen vorgetragen wurde. Gottschalck bat den König, er möge sich der so offen missachteten Rechte seines Landeskindes annehmen und dem kaiserlichen Residenten in Frankfurt am Main es ans Herz legen, jede weitere Verletzung des kaiserlichen Privilegs durch den dortigen Juden Schotten zu verhüten und diesen für die bereits begangene zur Strafe zu ziehen. In der That erfüllte der König diesen Wunsch und unterzeichnete am 25. Juli 1715 folgende Ordre:

> Friedrich Wilhelm König in Preussen p Es hat Michael Gottschalk in dem hierbey kommenden Supplicato die allerunterthänigste Anſuchung gethan, Wir wollen es durch Euch bey den dortigen Magistrat, und wo es ſonſten nöthig, vornehmlich aber bey den Reichs Fiscal dahin zu veranlaßen

[1]) A. Epstein, Monatsschrift 40, 511 n. 1.
[2]) Kaufmann, R. Jaïr Chajjim Bacharach, p. 107, n. 3, 731.

geruhen, daß er bey dem Genuß des Kayſerl. Privilegii, welches Er über den Druck des Jüdiſchen Talmuths erhalten, und wovon er ſeinen Supplicato eine beglaubigte Abſchrift beigelegt hat, geſchützet, und inſonderheit den alldort wohnhaften Juden Simon Schotten, nicht verſtattet werden möchte, ſeine in Holland nachgedruckte Edition des Talmuths im Reich einzuführen und zu verkauffen, derſelbe auch, weil er ſolches bey der jüngſten Leipziger Oſtermeße bereits gethan, deshalb zu der in den Kayſerl. Privilegio gehegten Straffe gezogen werden möchte. Wenn nun der Supplicant bey ſeinen aus mehrbeſagten Kayſerl. Privilegio habenden Recht billig zu mainteniren, wie wir auch allergnädigſt zufrieden ſeyn, daß Ihm als unſer Unterthan deshalb alle dienſtſame Assistenz von Euch geleiſtet werde, Als habt Ihr es auch daran nicht ermangeln zu laſſen, ſeynd p. In unſern Feldlager vor Stralſund d. 25. July 1715.

An Reſident Hecht und Franckfurth am Mayn.

Jetzt erst, nachdem er diesen Sieg errungen hatte, wandte sich Gottschalck am 20. September nochmals an den Kurfürsten von Sachsen. Es sei zu befürchten, so stellte er diesem vor, dass zur kommenden Michaelismesse Lehmann und Schotten sich wieder zum Vertrieb des Talmuds in Leipzig zusammenthun würden. Deshalb bitte er, veranlassen zu wollen, dass der Rath in Leipzig unnachsichtig jede Uebertretung bestrafe; denn sollte wirklich jener Fall eintreten, so wäre das doch eine offenbare Verhöhnung seiner Privilegien, die er überall nach Vorschrift habe publiciren lassen, und die Lehmann nach dem hier beigefügten Zeugniss des Prof. Becmann gar nicht bestreiten könne. Und wirklich fügte u. a. Gottschalck ein solches Attest bei, des Inhalts: Becmann habe weder das Privileg an Lehmann cedirt noch einen Groschen, geschweige denn 300 Thaler dafür bekommen. Es war ein ebensolches Vertuschen, wie Gottschalck und Lehmann und die anderen alle es schon geübt hatten. Denn das Zeugniss musste den Anschein erwecken, als ob nie zwischen Becmann und Lehmann eine Vereinbarung und eine Zahlung stattgefunden hätte; in Wirklichkeit war aber beides geschehen, nur dass Becmann und Gottschalck Vereinbarung und Zahlung nicht auf die Abtretung des Privilegs mitbezogen hatten, wie Lehmann es gethan. So stand Zeugniss gegen Zeugniss, und es blieb der Regierung in Dresden zunächst nichts anderes übrig, als das Bücherkommissariat in Leipzig zum Bericht aufzufordern (25. Sept. 1715). Prof. Schmid

wiederum wusste nichts Besseres zu thun, als das ganze Aktenmaterial nach Dresden zu senden und der Regierung die Entscheidung zu überlassen (5. Okt.)

Unterdessen war die Michaelismesse herangekommen, und mit ihr erschien auch wirklich wieder Moses Samuel Schotten in Leipzig. Die Druckerei in Amsterdam hatte nemlich ruhig ihre Arbeit fortgesetzt und im Laufe des Jahres 1715 das Seder Seraim und den Traktat Sabbath fertiggestellt[1]); es galt also jetzt, diese Exemplare an die Pränumeranten und sonstige Käufer zu vertreiben. Eiligst richtete Gottschalck wieder ein Schutzgesuch an die Leipziger Behörde und legte zu besserer Wirkung den Erlass des preussischen Herrschers an den kaiserlichen Residenten in Frankfurt bei. Aber es ging ihm auch diesmal wieder nicht nach Wunsch. Da die Entscheidung aus Dresden noch nicht eingetroffen war und während der ganzen Messzeit ausblieb, so wurde sein Gesuch ad acta gelegt, und Schotten hatte das Glück, völlig unbehelligt unter den Augen seines erzürnten Feindes seine Geschäfte abwickeln zu dürfen. Noch dazu war diesmal eine wirkliche Concurrenz zwischen beiden vorhanden; denn auch die Frankfurter Presse hatte endlich 1715 den ersten Band ihrer Talmudausgabe, Berachoth und Seder Seraim enthaltend, fertig gestellt. Er ging zwar nur mit einer einzigen rabbinischen Approbation auf den Markt hinaus, die R. Naftali Cohn, der einstige Rabbiner von Frankfurt am Main, unter mancherlei Selbstentschuldigungen gegeben hatte; aber er trug dafür das stolze Verzeichniss alle seiner staatlichen Privilegien an der Spitze[2]). Und doch, was nutzten alle diese

[1]) S. Rabbinovicz a. a. O. S. 88.

[2]) Das kaiserl. Privileg vom 13. Okt. 1710, das brandenburgische vom 23. Mai desselben Jahres und das sächsische vom 19. Januar 1711 sind auszugsweise und auch im Auszug nicht wortgetreu dem Bande vorgedruckt. Auffälligerweise wird selbst auf diesem Titelblatt Jablonskis Name nicht erwähnt. — Die Approbation des R. Naftali Cohn ist vom 9. Thammus 1715 datiert, nicht, wie Steinschneider Cat. Bodl. No. 1413 hat, 1717. Sie ist nicht nur an die Bedingung einer sorgfältigen und genau zu corrigirenden Ausgabe geknüpft, sondern es macht auch den Eindruck, als ob R. Naftali sich seinen ehemaligen Gemeindemitgliedern in Frankfurt am Main gegenüber entschuldigen wolle, wenn er ausdrücklich hervorhebt: ihm, als dem Nestor der jüdischen Gelehrten jener Zeit, komme es zu, ein vom Kaiser beschütztes Unternehmen dieser Art mit zu unterstützen. Am Schluss der Approbation kündigt Gottschalck an, dass er noch andere Approbationen von R. Jakob, dem Rabbiner zu Posen, und seinem Dajjanat, von R. Ahron zu Frankfurt an der Oder, dem Landrabbiner Pommerns und der Mark, und von Jechiel Michel, dem Rabbiner von Berlin, in den späteren

Privilegien, wenn sie hier so offen missachtet wurden! Es lässt sich leicht denken, in welcher erbitterten Stimmung Gottschalck war. Aber er gab sich noch nicht gefangen. Sein Recht musste ihm werden, wenn es noch so viele Mühe kosten sollte!

Am 3. Januar 1716 wandte er sich von Berlin aus nochmals an seinen Landesherrn und bat um dessen Schutz — gegen Berend Lehmann. Lehmann habe schon einmal durch falsa narrata am Dresdener Hofe ihm sein Recht entrissen, und er besorge, dass ihm „durch des Residenten grosse Adresse leichtlich noch einmal ein tort geschehen könne"; deshalb flehe er, dass S. Majestät dero hohes königliches

---

Bänden veröffentlichen werde. Dies geschieht auch. Aber die in ihnen enthaltenen Bannandrohungen entbehren jeder Schärfe; sie stammen sämtsich aus dem Jahre 1715, also mitten aus der Kampfeszeit zwischen den beiden Druckereien. Die Posener Approbation, zuerst dem Traktat Sabbath 1716 und später nochmals anderen Traktaten vorgedruckt, ist von Dienstag, dem 28. Adar II, datirt und ausser von R. Jakob b. Isaak noch von R. Arje Löb b. Josef, R. Mose Jesajas und dem Lobsenzer Rabbiner Meir b. Jechiel Fischel Cohen unterzeichnet (über die genannten Gelehrten vgl. Perles, Geschichte d. Juden in Posen). Am Dienstag, 14. Ab 1715 approbirte R. Ahron, obwohl er meinte, dass eigentlich für diese Ausgabe gar kein rabbinischer Bann nöthig sei (Pesachim 1717 vorgedruckt), und am folgenden Montag, den 20. Ab, R. Jechiel Michel (vor Erubin 1716 stehend); vgl. über beide Landshuth, Toldot Ansche Schem (Berlin 1884). Ausserdem gelang es Gottschalck, noch drei andere Rabbinen zur Abgabe von Approbationen zu bewegen. Zunächst war ihm am Dienstag, 11. Ijar 1715 der Vater des genannten R. Jechiel Michel zu Willen, R. Jehuda Loeb aus Prag, der ehemalige Rabbiner von Schneidemühl und Grätz, der in Folge der dortigen Kriegswirren seinen Wohnsitz nach Frankfurt an der Oder verlegt hatte; seine Approbation ist gemeinsam mit derjenigen seines Sohnes veröffentlicht. (Ueber R. Loeb s. Brann, Geschichte d. Rabbinats in Schneidemühl (Breslau 1894) S. 22 ff.) Am Montag, den 8. Ab 1719 approbirte das nur sehr langsam fortschreitende Werk (s. Rabbinovicz a. a. O. S. 95 f., der die Approbationen des R. Loeb und der folgenden nicht hat) der hessische Landrabbiner in Witzenhausen, R. Schneior Phöbus Reik (vor Baba kamma 1720); vgl. über ihn Landshuth, a. a. O. S. 20. Endlich stellte am Sonntag 6. Nissan 1720 in Breslau R. Bendit Wesel eine Approbation aus (Baba bathra 1720 vorgesetzt); er zeichnet dieselbe als Breslauer Landesrabbiner, was als Ergänzung der von Brann, Geschichte des Landesrabbinats in Schlesien (S. 237 der Jubelschrift z. 70. Geburtst. d. Prof. Grätz, Breslau 1887), gegebenen Darstellung von besonderer Wichtigkeit ist. — Im übrigen sind vollständige Ausgaben dieses Talmuddrucks, wie schon aus Rabbinovicz a. a. O. S. 95 ersichtlich, jetzt nicht häufig; die zahlreich verbreiteten Talmuddrucke Frankfurt a. d. O. — Berlin stammen zumeist aus dem späteren Nachdruck 1734—1739, über welchen Rabbinovicz a. a. O. S. 101 f. zu vergleichen ist. Das mir vorliegende vollständige Exemplar der Ausgabe 1715 bis 1722 ist Eigentum der Kgl. Universität zu Halle. Ich gebe im Anhang eine genaue bibliographische Beschreibung desselben.

Fürwort bei S. Majestät, dem König von Polen, für ihn dahingehend einlege, dass Niemand mehr ihn in der Ausübung seines sächsischen Privilegs beeinträchtige. So weit war es also jetzt gekommen, dass derselbe Fürst, mit dessen Regierungsantritt für die Juden in Preussen die eiserne Zeit begann[1]), sogleich als Beschützer des Talmud gegen den Talmud auftreten sollte. Er that es wirklich, und einem so hohen Fürsprecher gegenüber musste selbst Berend Lehmann sich zurückziehen. Am 12. Februar 1716 erging von Dresden der Befehl an Prof. Schmid und den Rath zu Leipzig, dass Gottschalck in seinem Privileg geschützt werde, mithin ausser ihm Niemandem in Sachsen das Druck- oder Verkaufsrecht des Talmuds freigegeben werden solle.

So hatte Gottschalck endlich sein Ziel, sein Recht erreicht. Seine Gegner waren jedoch unterdessen gleichfalls nicht unthätig geblieben. Es hatte sie tief bedrückt, dass auf die seiner Zeit von R. Loeb an den Kaiser gerichtete Bitte um ein Privilegium überhaupt keine Antwort eingelaufen war. Nachdem aber der preussische Erlass an den kaiserlichen Residenten in Frankfurt eingegangen war, musste unbedingt der Versuch gemacht werden, dem Kaiser das Gesuch nochmals in wohlwollende Erinnerung zu bringen. Wir dürfen wohl annehmen, dass nicht nur Behrend Lehmann, sondern auch der kaiserliche Oberhoffaktor Samson Wertheimer in Wien hierbei allen ihren Einfluss aufgeboten haben[2]); denn es gelang wirklich, R. Loeb für zwanzig Jahre das Druckprivileg im ganzen Reich zu sichern, allerdings erst nach Ablauf der Gottschalck gewährten Frist, also vom 13. Oktober 1720 an beginnend. Das vom 18. August datierte kaiserliche Schreiben[3]) lautete:

> Von der Römisch Kayßl. Maj. Carl des Sechsten Unseres Allergnädigsten Herrn wegen, dem Löw Samuel in der Kayserl. und des Reichs Stadt Frankfurth am Mayn, Schutz-Verwandten Juden in Gnaden anzuzeigen:
>
> Es sey deroselben in Unterthänigkeit vorgetragen worden,

[1]) S. Geiger L., Gesch. der Juden in Berlin (Berlin 1871), Bd. I, S. 32.

[2]) S. Rabbinovicz, a. a O. S. 94, Anm. תר; Kaufmann, Samson Wertheimer, S 61.

[3]) Man bemerke übrigens zur Bestätigung des von uns oben S. 136 Anm. 5 Behaupteten, dass R. Löb, wie der Wortlaut des kaiserl. Schreibens zeigt, die Druckerei in Wilmersdorf völlig ausgeschlossen hatte, obwohl sogar die Druckerei zu Fürth erwähnt ist, die damals gar nicht in Thätigkeit war.

waßmaßen Er auf verschiedener sowohl im Reich alß anderwertig befindlicher Judenschafft Ersuchen, den Talmuth nach der bekannten Baselischen Edition, welche nach dem Verstand des Tridentinischen Concilii eingerichtet recognosciret und gut geheißen ist, zu Amsterdam, allwo der Druck kostbahrer und das Pappier feiner ist, auflegen und vorräthig drucken zu laßen, im Werk begriffen seye: Mit gehorsamster Bitte, daß weilen dergleichen Neuer truck einen großen Unkosten und Verlag erfordert, Er auch künfftig hin zu Ersparung größerer Unkosten und wegen der biß Amsterdam sehr weit abgelegenen truckerey zu besagten Frankfurth, zu Fürth bey Nürnberg, und Sultzbach, allwo dergleichen Jüdische truckereyen vorhanden, erwehnten Talmuth unter der gewöhnlichen Censur mit verbesserten trucken aufzulegen veranstaltet habe, um solche ins Reich und anderwerts, wo Schutz-Verwandte Juden wohnen, einführen und verkaufen zu können, Ihro Kayserl. Majt. dero Kayserl. Privilegium Impressorium Ihm dahin zu ertheilen in Gnaden geruheten, daß ihm und seinen Erben der Talmuth an ernannten Dreyen Orthen trucken und im Römischen Reich verkauffen zu laßen erlaubet, anderen buchdruckern und verkäuffern aber, es seyen Christen oder Juden, solchen gantz oder stückweiß in Zeit Zwanzig Jahren von der obhandenen neuen Edition an zu rechnen ohne daß Sie sich mit ihm Löw Samuel Juden, seinen Erben oder Cessionarien hierüber verglichen hätten, unter gewißer ansetzender Straff nachzutrucken oder zu verkauffen verbothen seyn. Wann nun Ihro Kayserl. Majt. in diese bey Deroselben demüthigst angebrachte Bitte solchergestalten gnädigst gewilliget, daß, weilen vorhin schon jemand anderer über den truck des Talmuths auf einige Jahre und bis den dreyzehenden Oktobris Siebenzehen Hundert und zwanzig mit einem Kayserl. Privilegio impressorio begnadet worden, Ihm Löw Samuel nach deren Verfließung so dann daßelbe gebothener Maßen vor andern ertheilet seyn und außgefertiget auch den vorhin darüber privilegirt gewesen weiter nicht erstreckt werden solle; Alß wird es ihm Löw Samuel Schutzverwandten Juden zu Frankfurth am Mayn und seinen Erben zu ihrer verläßlichen Nachricht und Versicherung hiemit auß Kayß. gnädigsten Befehl hiermit angedeutet und Ihro Kayß. Majt. verbleiben denenselben Ihrer Betragung nach mit Kayßl. Gnaden gewogen. Signatum zu Wien unter dero Hervorgedruckten Secret Insiegel den Achtzehenden Augusti anno Siebenzehn Hundert und Sechzehn.

Friedr. Carl Gr. Schönborn. (L. S. Caes.) C. F. v. Glandorff.

Blieb der Druckerei in Amsterdam nunmehr etwas anderes übrig, als einstweilen ihre Arbeit einzustellen? Sie druckte die bereits begonnenen Bände noch zu Ende und beschloss alsdann im Jahre 1717 ihre Thätigkeit. Aber der Versuch musste trotz alledem gemacht werden, die fertiggestellten Exemplare auf den Markt zu bringen, und so erschien zur Michaelismesse dieses Jahres Moses Schotten nochmals in Leipzig. Kaum war er angekommen, so musste er auch schon (3. Okt.) auf Anzeige Gottschalcks (6. Oktober) vor dem Bücherkommissariat erscheinen. Schotten erklärte daselbst auf Befragen: man könne ihm persönlich gar nichts anhaben, denn er sei gar nicht Buchhändler, sondern habe nur im Auftrage seines Vaters, der Buchhandel treibe, den Amsterdamer Talmud verkauft, von welchem noch einige Exemplare von der letzten Messe hier zurückgeblieben seien, die er durch neu mitgebrachte vervollständigt habe. Das Privileg zum Verkauf habe Berend Lehmann seinem Vater abgetreten, und wenn Becmann von einer Privilegcession nichts wisse, so müsse sich die Kommission an Lehmann halten, nicht an ihn oder seinen Vater! Das unverfrorene Auftreten Schottens, der noch dazu die von Lehmann einst erwirkte Verfügung Augusts des Starken wegen sofortiger Rückgabe der konfiscierten Bücher, den ablehnenden Kaiserlichen Bescheid an Gottschalk vom 12. Februar 1715 und endlich das neue kaiserliche Privileg für R. Loeb als angebliche Beweise seines Rechtes vorwies, liess die Kommission thatsächlich so schwankend werden, dass Prof. Schmid sich nochmals an den Kurfürsten wandte und um Verhaltungsmassregeln nachsuchte. Die sächsische Regierung antwortete natürlich, dass es bei dem am 12. Febr. 1716 erlassenen Befehl sein Bewenden, der Vertrieb der Amsterdamer Talmudausgabe also zu unterbleiben habe. Da aber die Antwort erst am 12. November erfolgte, so hatte Schotten unterdessen hinlänglich Zeit und Gelegenheit, wiederum völlig unbehelligt seine neuen und letzten Talmudexemplare verkaufen zu können.

Dennoch hatte Gottschalck jetzt endgültig gesiegt, und fortan stand ihm allein der Markt zum Vertrieb seines Talmuds offen. Er unterliess es freilich nicht, am 17. Dezbr. desselben Jahres schon im Voraus das Bücherkommissariat darauf aufmerksam zu machen, dass Schotten vielleicht auch bei der nächsten Ostermesse wiederkommen würde und dann sogleich zur Strafe zu ziehen sei. Aber sein Widersacher gönnte ihm diesen Triumph nicht; die vorhandenen Amster-

damer Drucke waren ja alle glücklich untergebracht, und Schotten konnte darum ruhig Leipzig fernbleiben. Der langjährige Kampf war zu Ende. Die Druckerei in Amsterdam blieb geschlossen, bis Gottschalcks Privileg im Jahre 1720 abgelaufen war. Um so eifriger wurde dann das Versäumte — und zwar in Frankfurt am Main selbst — nachgeholt, und noch ehe Gottschalck mit seiner Ausgabe zu Ende gekommen war, erschien R. Löb bereits von neuem mit der seinigen auf dem Markte[1]). Die Talmudausgabe, die dort bei Kölner in den Jahren 1720—1722 gedruckt wurde, und an deren Fertigstellung und Vertrieb wiederum die Schottens, Vater und Sohn, beteiligt waren[2]), ist infolge ihrer Vorzüge die Grundlage fast aller folgenden Drucke geworden, und so hatten denn die am Main die noch grössere Genugthuung, durch den inneren Wert ihrer Arbeiten die an der Oder siegreich aus dem Felde schlagen zu können.

(Schluss folgt.)

Besprechungen.

ערוך החדש. Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Vokalisation der targumischen Wörter nach südarabischen Handschriften und besonderer Bezeichnung des Wortschatzes des Onkelostargums. Unter Mitwirkung von P. Theodor Schärf bearbeitet von Gustaf H Dalman. Teil I. Mit Lexicon der Abbreviaturen von G. H. Händler, Frankfurt a. M. J. Kaufmann 1897. XII, 181, 129 S. 8°.

Seiner Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (1894) und seinen Aramäischen Dialektproben (1896) lässt Dalman nun ein weiteres Hilfsbuch für das Studium der jüdischen Traditionslitteratur folgen: ein kurzes Wörterbuch zu dem ganzen Gebiete dieser Litteratur. Der vorliegende erste Theil geht bis zum Buchstaben ע; der zweite (Schluss-)Band wird, wie das Vorwort verspricht, in nicht zu langer Frist folgen, und dann wird Allen, denen die Benutzung der grossen Wörterbücher versagt ist, ein vortrefflich ausgestattetes und vermöge seines billigen Preises leicht zugängliches Glossar zu Targum, Talmud und Midrasch zur Verfügung stehen. Die Bezeichnung Glossar ist wol die angemessenste für D.'s Werk, da es sich darauf beschränkt, dem Schlagworte ausser den üblichen grammatischen Abbreviaturen die Bedeutung oder die verschiedenen Bedeutungen in deutscher Wiedergabe beizufügen. Die Artikel über die Verbalwurzeln sind nach den Stammformen (Conjugationen) gegliedert, die über die Partikeln enthalten die Übersetzung einzelner aus denselben gebildeten Redensarten Nur der Wortschatz des Targum Onkelos, zum Theile auch der anderen Targumim, ist durch Citirung der Bibelstellen belegt. Nach dieser Seite hin erhält D.'s Werk einen selbständigen Werth durch die auf dem Titelblatte

[1]) Näheres s. Rabbinovicz, a. a. O. S. 96 f.
[2]) S. Steinschneider, Jüd. Typogr. a. a. O. S. 79.

erwähnte Vocalisation nach südarabischen Handschriften (mit Transscription der oberen Punktation), aber auch durch anderweitiges Zurückgehen auf die im Vorworte (p. VI) erwähnten Targum-Handschriften. Die Sorgfältigkeit der Punktation, die auch bei keinem der innerhalb der Artikel gebrachten Wörter fehlt, bildet überhaupt den Vorzug des D.'schen Werkes, und wenn es auch bei ihm, wie bei seinen Vorgängern, an Ungenauigkeiten oder Inconsequenzen nicht fehlt, so muss doch anerkannt werden, dass auf die Vocalisation die grösste Akribie verwendet ist, so dass dieses Buch auch neben den grösseren Wörterbüchern zur richtigeren Feststellung der Lesung eines Wortes gute Dienste leistet. Einen Übelstand der bisherigen Wörterbücher will D. vermeiden, indem die Matres lectionis für kurze Vocale ausser Betracht gelassen, dagegen die für die langen Vocale stehenden bei der alphabetischen Anordnung berücksichtigt werden (p. VIII). Die Fremdwörter bezeichnet ein dem Schlagworte beigesetztes *x.* den aus dem Griechischen und Lateinischen entlehnten werden die betreffenden gr. und lat. Aequivalente beigefügt. Natürlich beruht die Arbeit D.'s, was die lexikalische Seite betrifft, vollständig auf seinen Vorgängern, und es liegen ihr namentlich Levy's beide Wörterbücher zu Grunde; neben Levy ist aber besonders Jastrow benutzt, und auch Kohuts persische Etymologieen werden manchmal adoptirt (s. Art. אברונגי, אדרא, אונברי). Es kann ja auch gar nicht anders sein, als dass ein Glossar, wie das vorliegende, einen Auszug der grösseren Lexika bildet, und je vollständiger ein solcher Auszug trotz aller Knappheit ist, je richtiger er die wesentlichen Bedeutungen der Wörter hervorhebt, umso besser erfüllt er den praktischen Zweck, für welchen er bestimmt ist. Ich habe bei der Durchsicht zweier Buchstaben, א und ן, mich davon überzeugt, dass D. bei seiner Arbeit im Allgemeinen mit grosser Behutsamkeit vorgegangen ist, und namentlich in der Sonderung der einzelnen Bedeutungen eines Wortes, sowie bei der passendsten Wiedergabe durch den deutschen Ausdruck die gehörige Sorgfalt angewendet hat. Die im Folgenden vorzubringenden Ausstellungen und Bemerkungen — nur auf die genannten zwei Buchstaben sich beziehend — können nur beweisen, wie schwer es ist, eine so mühselige Arbeit, wie sie D. unternommen hat, von Irrthümern und Versehen frei zu halten.

Zunächst sei auf eine Reihe unrichtiger Schlagwörter hingewiesen: 3b. אובצנא; die richtige Lesung ist אוכצנא, s. Levy I. 78a. — 6a. אַגְרוֹן und אַגְוִרי sind zu einem Artikel mit der Bed. „wild" verbunden; thatsächlich aber sind es zwei verschiedene Wörter אגרון (L. 24b) und אגורי (L. 25a), welche beide Levy mit „weiss" (gr. ἀργόν) wiedergiebt. Vielleicht ist „wild" bei D. nur lapsus für „weiss", veranlasst durch das Wort אגריון, das wild bedeutet. — 7a. אדנדקום. Dieses Wort kommt nirgends vor. Nur der Plural אדנדקי steht Chullin 60b. und ist, wie ich, Agada der paläst. Amoräer I. 75b. erklärt habe. eine Entstellung des ursprünglichen איחנתיקון = αὐθεντικοί. Übrigens adoptirt D. diese Erklärung. — 7b. Ein hebräisches Verbum „אָדַר. abziehen" lässt sich wegen des einzigen, dabei unsicheren Wortes אדירה, Baba kamma 11a, nicht aufstellen. — 9b. Statt אדרכן hätte nach Levys Emendation (33b) אדרבן (= ארדבן) gesetzt werden müssen, da es sich an der betreffenden Talmudstelle (Aboda sara 10b) um den Partherkönig Artaban handelt; für die Lesung mit ב bringt Rabbinowicz (D. S. X, 28) gute Zeugen. — 9a אוהדתא, Schlinge, unrichtig st. אוהדתא; übrigens bringt D. weiter unten 12a אוּהַדְתָּא „1. Schlinge".

Ebenso hat er erst das unrichtige „אוֹהֲדָנָא, Herrschaft“ (9a) und dann „אוּחְדָּנָא, Herrschaft“ (12a). — 9a אוּזְיָא unrichtig st. אוסיא (οὐσία), s. L. I, 43b. Unter אוסיא 10a hat D. nur die Bedeutung Nase (nach L. 43b unten). — Ein hebräisches Femininum אֵזוֹרָה, neben אזור Gürtel ist mir nicht bekannt. — S. 13b, Z. 12 ist als 3. Bedeutung von אחריות gegeben: „Bürgschaft leistend“. Das gehört offenbar zu dem vorhergehenden Artikel אחריא. — Der Art. „אלדים, vorsichtige Schreibung für אלהים“ (18a), ebenso אלקים (20b), ist zum mindesten überflüssig. — 19b. „אַלְמָא 1. Bekräftigung, 2. also, folglich“. Diese beiden Bedeutungen gehören nicht zu einander. — 21b. Statt des nicht vorkommenden „aram. אומדותה“ hätte das hebr. אומדות (L. 94b) gebracht werden müssen. — Woher der Art. „אוֹם, אֹם (ὡς), wie“ (26b)? — Woher „אֶצְאָר h. m. Ausgepresstes, Oel“ (35a)? — Woher „אקמי (ἀκμή) Blüthe“ (36a)? — Unter אָרָא (36b) sind drei von einander ganz verschiedene Wörter unter ein Schlagwort gebracht. — 117a. „זְגָד, זְגוד, Personenname“. Das Wort ist mit י geschrieben (זיגד, זיגוד). — Ein Schlagwort זדניז (117a) ist unberechtigt, da das ד jedenfalls Bildungsbuchstabe ist (s. 123b unt. זנזע). — Den Art. „זְוּוּע, Zittern“ (118a) übernimmt D. von Jastrow (392b); aber es ist nur eine Variante des aram. זיועא (Targ. Nachum 2,11), welches 120a gebracht ist, und durfte auf keinen Fall als hebräisch bezeichnet werden. זיועא selbst ist wol nur aus dem gewöhnlichen זְיָיעָא verdorben. —

Auffallend sind die häufigen Fälle, in denen derselbe Artikel mehr als einmal gebracht ist. So אוגרת 6a unt. und 8b unt.; das oben erwähnte אוזיא, 9a und 11a; אוזן. 9a und 11b — „אוּלַם Stadt in Cilicien“ (9b) ist nichts anders als „אַבְלַם (Αὐλίς?) Ortsname“, 3b. — Auf derselben Columne (13b) finden sich als besondre Artikel איטא und איטה, beide „der griechische Buchstabe ἦτα.“ — 19a findet sich als aramäisches Wort „אליסא, Trümmer“. Auf der nächsten Seite (20a) steht als Fremdwort: „אלים (κλάσμα); Trümmer, Splitter“. Beidemale ist dieselbe Vocabel gemeint. — „אוניתא (ὠνή), Kauf, Kaufbrief“ steht 25a und 25b und schon vorher 10a. — ארטקפא, 38b, und ארתוקופון, 41a, sind nur Varianten desselben überhaupt nur einmal vorkommenden Wortes (s. L. 175b, J. 118a). Der Ortsname Ζεφύριον hat auf derselben Columne (124b) zwei Artikel: זפירין und זפרן (davon drei Varianten).

An unrichtigen oder sehr problematischen Bedeutungsangaben sind mir im Buchstaben א folgende begegnet. Der Personenname אַבָּא soll „Verkürzung von אַבִיָּה sein (1b); s. darüber meine Vermuthung im nächsten Hefte der Revue des Études Juives. — Als 3. Bedeutung des hebr. Verbums אבד im Piel ist angegeben: „vergessen“. Woher? — Als 3. Bedeutung von אביב und ebenso von אביבא ist angegeben (2b): „Monatsname (Nisan“). Das scheint auf folgender Angabe in Levy's Targ.-Wörterbuche zu beruhen (I, 13a): „ירחא דאביבא. Der Aehrenmonat. nämlich Nisan“. Aber ohne ירחא ist wohl die Bed. nicht bezeugt. — 3a lautet ein Artikel אבמסים (j. Meg. 74a) l. אַבמכום“. In Wirklichkeit aber ist an der betreffenden Stelle des paläst. Talmuds der griechische Name mit טוב למד künstlich übersetzt und bed. entweder Εὐμαθής oder Εὔμουσος. — אבנימום (3b) ist

nicht Εὐνόμαος, sondern Οὐνόμαος. — 5a lautet ein Artikel: „אַנְף h. 1. Körper; 2. Thürflügel". Aber ein hebr. Wort אַנְף giebt es überhaupt nicht; das einzige Beispiel bei Levy I,20 a ist אנופה, j. Gittin 48 d und scheint aramäisch zu sein. In der Bedeutung Thürflügel ist אנוף nur eine Variante für אַנָּף (56). — Ein Wort ἀγοράδημος (6a) giebt es wohl nicht; אגרדימום ist aus אגרנימום (ἀγορανόμος) corrumpirt. — אלקום (20 b), das in j. Rosch Haschana 57a gedeutete biblische Wort (Prov. 30,31) übersetzt D. mit „Nichtsnutz"; das scheint eine willkürliche Modificirung des von Levy (I, 90 b) gebotenen „Nichtbestand" zu sein. — Als 3. Bedeutung von ארכובה giebt D. an (39 b): „Weinranke"; das scheint ebenfalls eine unberechtigte Modificirung der Übersetzung bei Levy (I, 167 a) zu sein: „die gekrümmte Weinrebe", aus der Grundbedeutung: „knieartig Gekrümmtes." — Als Aequivalent des Personennamens ארסקינם giebt D. (41a) Ἐρασξενος, während nur Ursicinus, der Legat des Gallus, gemeint ist. — Woher nimmt D. „Bibelvers" als besondere Bedeutung von אורייתא (10b)? — „אַנְתָא (ὄντα), Substanz" (26b). Damit meint D. den in Menachoth 78 a zu lesenden Ausdruck (אנתא דמשחא) und folgt in der Erklärung desselben Jastrow (88 b), der aber das Wort aus dem Aramäischen (איתי = יש) ableitet. Die griechische Etymologie D.'s ist jedenfalls unannehmbar. — Woher stammt die Bedeutung „Börse", welche D. sowohl für זבונא (116a), als für זבינא (116b) angiebt?

Was die wichtigste Aufgabe von D.'s Wörterbuch betrifft, die Wiedergabe des Schlagwortes mit dem passendsten deutschen Ausdrucke, so ist — wie schon bemerkt — bei der durch die gebotene Knappheit des Raumes besonders schwierigen Auswahl die nöthige Sorgfalt beobachtet worden. D. folgt dabei in erster Reihe Levy, giebt aber auch eigene Übersetzungen, die man als treffend bezeichnen kann; so die Paraphrase des Ausdruckes אדרכתא (8a), אודיתא (9a), die Übers. von אבר III mit „angliedern", die von אבק in übertragener Bedeutung mit: „ein leiser Anflug". Uncorrect ist es, wenn für הגדה die Erläuterung anders gegeben wird (101 b „3. nicht gesetzlicher Stoff der Tradition") als für das gleichbedeutende אגדתא (1a „nichtrechtliche, religiöse Belehrung"). — Für ארק giebt D. (7a) zwei Bedeutungen „1. anhängen, anhaften; 2. festhalten". Die erste Bed. ist aus Levy übernommen, die zweite aus Jastrow, der sie aber für dieselben Beispiele giebt, wie Levy die seinige. — אוחדתא bed. nach D. (9a): 1. Räthsel; 2. Epigramm" (12a giebt er für dasselbe Wort nur die Bed. „Räthsel" an). Diese besondere Bedeutung „Epigramm" ist eine unberechtigte Auseinanderreissung der von D. bei Jastrow (24a) gefundenen Worte „enigma, epigram". Jastrow seinerseits folgte Levy, der das nur im Targum zu Psalm. und Prov. vorkommende Wort im Targ.-Wörterbuche (I, 20a) mit „Sinngedichte, Räthsel" übersetzt. Doch genug der Einzelheiten. Ich möchte mir nur noch eine allgemeine Bemerkung erlauben. D. giebt manchmal neben der gewöhnlichen und bekannten Bed. eines Wortes auch eine solche an, die nur an einer bestimmten Stelle Geltung hat, und auch da nur nach einer nicht ohne weiteres als giltig anzuerkennenden Auffassung. Da nun die Anlage des Werkes Stellencitate ausschliesst (nur hier und da finden sich welche), so bekommt die so aufgenommene vereinzelte und dabei problematische Bedeutung den Schein der Gleichgestelltheit mit den andern, anerkannten Bedeutungen des Wortes. So wenn z. B. זָב (116a) als 2. Bed. erhält „schwach". Das beruht auf Jastrow 377a, der die in j. Kidduschin 61a gegebene Erklärung von זָב in II. Sam. 3,29 anführt. Die allerdings mit Fragezeichen ver-

sehene Bed. „reinigen“ für זנח in Piel und Hiphil (123b) beruht ebenfalls auf Jastrow's Auffassung bestimmter Stellen, die aber von D. überhaupt nicht berücksichtigt werden musste. Dasselbe gilt von der 2. Bedeutung: „Aufklärung“ für אוהרה (11a).

Der Druck des Werkes zeichnet sich durch Schönheit der Typen und fast elegante Ausstattung aus. An Druckfehlern habe ich in dem von mir durchgesehenen Buchstaben א nur sehr wenige gefunden: S. 54 (Art. אגין) st. שוור l. שמר; ib. השליך umzustellen. — 11a (Art. אזהרה), st. Verwarung l. Verwarnung. — 19a, in אליתחרופולים ist ein ת zu streichen. — 25a, in אנטרדום streiche das Schewa unter dem ד.

Eine nützliche Beigabe dieses ersten Theiles von Dalman's Wörterbuch bildet das Lexikon der Abbreviaturen von Handler, welches Anfängern in der Lektüre rabbinischer Schriften sehr willkommen sein wird. Es ist vielleicht nicht so reichhaltig, als das nur autographische und in wenigen Exemplaren herausgegebene Wörterbuch der Abkürzungen (Oceano delle abbreviature e sigle) von Pietro Perreau (2. Ausgabe, Parma 1883. 140 Seiten; dazu Appendice, Parma 1889, 102 Seiten), aber es enthält auch solche Abbreviaturen, die sich bei Perreau nicht finden. Der Werth dieser Arbeit wird dadurch erhöht, dass für eine grosse Menge von Abkürzungen die Auflösung von einer Bezeichnung der Kategorie begleitet ist, der der betreffende Ausdruck angehört.

In dem Vorworte Dalmans habe ich einen Hinweis darauf vermisst, dass ein dem seinigen ähnliches kurzes Wörterbuch im J. 1839 erschienen ist, Julius H. Dessauer's לישון רבנן. Allerdings wird demselben von Steinschneider in seinem Bibliographischen Handbuche (S. 40) die Note gegeben: „Ein als unbrauchbar anerkanntes Buch“. Von D.'s Buche hingegen wird anerkannt werden müssen, dass es bis zu einer gewissen Grenze als ein durchaus brauchbares und verdienstliches Hilfsmittel für das Studium der talmudischen und midraschischen Litteratur zu bezeichnen ist.

Budapest. W. Bacher.

ספר עין יצחק השני כולל שאלות ותשובות מחלק אבן העזר מאת הצעיר יצחק אלחנן בהרב . . . מו"ה ישראל איסר זצ"ל אב"ד דק"ק קאוונא בעל המחבר שו"ת באר יצחק ונחל יצחק שני חלקים ושו"ת עין יצחק

Wilna, Wittwe u. Gebr. Romm, 1895, 264 SS. fol.

Der erste Theil des genannten Werkes erschien bereits 1889 in Wilna u. enthält Gutachten über Orach Chajjim, Jore Dea und Eben Haëser von demselben Verfasser R Js. Elch. Spektor und ausserdem sechs Gutachten seines Sohnes und Nachfolgers im Amte. — Die Gutachten sind von ausserordentlicher Wichtigkeit für die rabbinische Praxis. Theil I enthält 148 Responsen auf 404 + 69 Seiten folio. Theil II 70 Resp. auf 250 Seiten. Die Zusätze u. Inhaltsverzeichnisse (14 Bl.) sind gleichfalls von Wichtigkeit. — Das Streben des Verfassers (gest. 21. Adar 5656 = 6. März 96 als Oberrabb. in Kowno) geht überall dahin, wo irgendmöglich erleichternd zu entscheiden, besonders aber für תקנות עגונות in den allerschwierigsten Fällen, z. B. beim Brand oder Untergang von Schiffen, bei der Deportation nach Sibirien u. dgl. Angesichts der unbestrittenen Autorität, deren sich der Verfasser erfreute, sind seine Entscheidungen nicht nur halachisch interessant sondern auch von praktischer Bedeutung.

Rotterdam. Dr. B. Ritter.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

Eine ganze Anzahl von Visionen, in denen Engel vorkommen, stellt IE im Excurs des kürzeren Comm. zu 2. Mos. 3, 13, S. 12, zusammen, die als Lichtschöpfung und Redeschöpfung oder als gestalteter höherer Lufthauch (דבור נברא, אור נברא, האויר השני bei Saadia, und נבראים לשעתם מאש ורוח nach IE's Sprachgebrauch) aufzufassen seien. Er sagt in dieser bereits oben S. 113 angeführten Stelle daselbst: כח (nach S. 10, Z. 21 das.: im Menschen) כי יש במשלש לקבל (כח אלהי sc.) ואין צירך לשנים (nach S. 211, 2: Engel) על כן יכול משה להראות אותות ומופתים שלא נבראו בכל הארץ כמוהם בכח השם . . . . והנה כח השם מראה אותות ומחדש גופות כנגד המקבל[1] (für die Empfänglichen). והמבין זה סוד השם (dass nämlich) ידע נבואת וַיֵּרָא אליו (der Name יהוה auch bedeute: מהוה הכל[2]) גם פלא הַסְּנֶה, (1. Mos. 32, 25 f.) גם וַיֵּאָבֵק אִישׁ, (1. Mos. 18, 1) ועל דעתי שהוא השני, ולא אוכל לפרש. (2. Mos. 3, 2). Die Worte ועל דעתי שהוא השני wollen wohl besagen, es seien in allen drei Fällen zwar nicht jene den intelligibeln Substanzen gleichgesetzten wirklichen, unsterblichen, himmlischen Engel, aber doch eine für die bestimmte Erscheinung geschaffene Gestalt zu denken, also die hier besprochene Art von Engeln. Von derselben Art von Engeln spricht IE im kürz. Comm. zu ראה ראיתי 2. Mos. 3, 7, S. 9. in Bezug auf 1. Mos. 48, 15. 16: zu ואת המטה הזה 2 Mos. 4, 17, S. 13.

7. Gar nicht hierher gehört der Fall, wenn מלאך in der hl. Schr. gar nicht Engel, sondern nur Bote und zwar im bildl. Sinne bedeutet, wie dies bei Ps. 104, 4 der Fall ist,

---

[1]) Vgl. die oben S. 213, N. 4 angeführte Stelle.
[2]) Oben S. 159 f.

wo עושה מלאכיו רוחות וגו׳ nur bedeutet, Winde und flammenden Blitz benutze Gott als Boten seines Willens. Die wirklichen Engel seien nicht Luft, nicht Feuer, und überhaupt nichts Körperliches: Frgmtr. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S. 22, Z. 23—26, ed. Friedländer.

8. Jedes Volk der Erde und jeder einzelne Mensch steht unter dem besondern Schutze und der Leitung eines Engels. Der Schutzengel Israels ist der im Buche Daniel 10, 21 schon als solcher bezeichnete Grossfürst (השר הגדול Dan. 12, 1) Michael. Dieser ist auch unter הנה אנכי שולח מלאך 2. Mos. 23, 20 zu denken: IE zu dieser Stelle im gangb. Comm., und S. 72, Z. 26, ed. Prag, des kürz. Commentars.

Zu להגיד לאדם ישרו Jj. 33, 23 sagt IE: כי המלאכים הממיתים המבקשים נפש האדם רבים, ומלאך אחד הוא פקיד עליו לשמרו והמבין סוד מערכות הצבאות יודה כן. Vgl. weiter unten.

9. Satan im Buche Ijob (1, 6) ist nicht, wie ihn Saadia wohlmeinend umzudeuten sucht, ein feindlich gesinnter Mensch, sondern nach dem Comm. IE's z. St. ein Engel, der vermöge der Himmelsbewegungen Unheil stiftet. Ebenso sagt IE zu השמר מפניו im gangb. Comm. zu 2. Mos. 23, 21; zu 4. Mos. 22, 22; Sef. jet. 63, wo IE dem Dunasch in dessen Tesch. gegen Saadia Nr. 67 zustimmt. Doch zu Sech. 3, 1 erklärt IE selbst והשטן עומד על ימינו לשטנו von einem menschlichen Widersacher, wahrscheinlich, weil unmittelbar davor es heisst: ויראני את יהושע הכהן הגדול עומד לפני מלאך יי, wonach ihm והשטן nicht auch ein Engel an dieser Stelle zu sein schien.

10. Ueber Metatron s. ob. S. 202.

11. Asasel (3. Mos. 16, 8) ist nach IE z. St. ein Dämon, ein Gespenst der Wüste oder unbewohnten Flur, wie שְׂעִירִים (3. Mos. 17, 7) und שֵׁדִים (5. Mos. 32, 17; Ps. 106, 27). Der Sündenbock wurde am Versöhnungstage mit allen Sünden Israels dem Asasel symbolisch zugeschickt; es sollte die völlige Entfernung aller Sünden in das Reich der Nichtigkeit und der Leere veranschaulichen. Hierauf zielt auch die Andeutung im Jes. mor. IX, S. 33a.

Eine wirkliche Existenz von Dämonen scheint IE trotz seines Neuplatonismus nicht anzunehmen. Nach dem Comm. zu 3. Mos. 17, 7 sind es „Verrückte", die sie in Gestalt von Böcken zu sehen sich einbilden, und zu Ps. 106, 27 erklärt IE den Namen שֵׁדִים von der „vermeintlichen Macht", die die Dämongläubigen den Schedim zuschreiben.

So erklärt es sich, dass in der Wanderung durch die Welt im Chai b. Mekiz des IE' uns nirgends Dämonen begegnen, ebenso wenig wie in dem kosmologischen Theile des Gebetes „Königskrone" von Ibn Gebirol.

4. Die Himmelskunde.

Die bei Abraham Ibn Esra gelegentlich hervortretende Himmelskunde zerfällt in die Sphärenkunde und in die Sternkunde (Astronomie).

1. Sphärenkunde.

a) Zu השמים מספרים Ps. 19, 2 sagt IE, die Erkenntniss der Sphären gehöre zur Erkenntniss Gottes[1]).

b) Wir haben bereits oben (S. 30, c; vgl. S. 206) gesehen, dass IE dem Salomo Ibn Gebirol die Sphäre des Gottesthrons (כסא הכבוד) entlehnt, dieselbe jedoch nicht, wie dieser, als elfte Sphäre auf die Sphäre des νοῦς (שכל, Weltgeistes) folgen lässt, sondern damit verbunden als zehnte Sphäre zählt. Es ist dies die Sphäre des Reingeistigen, die Sphäre der intelligibeln Substanzen, Weltgeist und Weltseele sowie der universellen Form und universellen Materie oder, biblisch gesprochen, die Sphäre der Engel (vgl. oben unter Ibn Gebriol).

c) Die Zehnzahl der Sphären hält IE in den verschiedenen Zeiten seiner schriftstellerischen Thätigkeit und in verschiedenen Schriften fest, wo er nicht, wie in dem Lehrgedicht Chai ben Mekiz (Z. 611 ff.), die körperlichen Himmelssphären von der rein geistigen Welt der Engel oder intelligibeln Substanzen getrennt halten wollte.

d) Schon vor 1145 in Lukka schrieb er im Excurs des kürzern Commentars zu 2. Mos. 23, 20, S. 69, Z. 23, ed. Prag: בעבור היות השמים ישמי השמים עם כסא הכבוד עשרה, d. h. die über einander gewölbten neun Himmelssphären nebst der Sphäre des Gottesthrones machen zusammen zehn Sphären (vgl. das. S. 75, Z. 1). Diese an Ibn Gebirol sich anschliessende Art, die zehn Sphären nachzuweisen, hält IE an den meisten Stellen fest; so im Jahre 1156 zu Ps. 8, 4 und später in dem Excurs des gangb. Commentars zu 2. Mos. 3, 15 (s. oben S. 30, c über die richtige LA an letzgen. Stelle). Es sind die Sphären der „zwei Leuchten" (1. Mos. 1, 16) und der „anderen" fünf Planeten in der von unten

[1]) Seine Worte lauten: והנה היודע הדבי העגולות יודע דעת עליון. Der Ausdruck דעת עליון ist aus 4. Mos. 24, 16 entlehnt.

nach oben geordneten Reihenfolge: Mond (לבנה), Merkur (כוכב חמה oder כוכב schlechthin, als Abkürzung), Venus (נגה), Sonne (חמה), Mars (מאדים), Jupiter (צדק), Saturn (שבתי). Zu diesen sieben Sphären tritt als achte Sphäre der Fixsternhimmel (גלגל המזלות)[1]), darauf die neunte sternenlose von Osten nach Westen sich und alle anderen Sphären umschwingende Sphäre, womit die sensible Welt der Himmelskörper abgeschlossen ist. Dann folgt noch die geistige Sphäre des Gottesthrones (כסא הכבוד) mit den intelligibeln Substanzen und deren Elementen. So auch zehn Himmelssphären im Diwan, S. 38, Nr. 108 Von der neunten Sphäre spricht IE im Diwan, ed. Egers, S. 97, V. 112 mit den Worten: וילך בגלגל סָבִיב מוצק מעגל (im Kreise) אל (Erde); auch S. 105, Nr. 224, V. 3: במוצק הגלגל מתגולל (d. h. aus einen festen Mittelpunkt) מצוק.

e) Ganz abweichend hiervon berechnet IE die zehn Sphären in Jes. Mor. XI, S. 39a, ed. Stern (vf. in London 1158). Er zählt Erde und Wasser als Eine Sphäre, Luft und Feuer als Eine, dann folgen die sieben Planetensphären und der Fixsternhimmel, so dass mit diesem die Sphärenwelt, wie bei Aristoteles, ihre Grenze und Endschaft fände.

Merkwürdig genug giebt IE hier nicht allein den „Gottesthron" als Sphäre auf, sondern lässt auch die bei den Arabern durch Ptolemäus, Alfarabi, Ibn Sina und Algazali eingebürgerte neunte Sphäre im Sinne des sie bekämpfenden Ibn Roschd (Munk, Guide, II, 58, Anm.) fallen.

f) Von der so stets festgehaltenen Zehnzahl der Sphären macht nun IE mancherlei Gebrauch für seine Zahlensymbolik. So ist das Jod im Gottesnamen mit seinem Zahlenwerthe 10 ein Hinweis auf das in zehn Sphären sich gliedernde All der Welt, das von Gott Zeugniss giebt (Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15, p. 12b, Col 1., Netter). Wiederholentlich bemerkt IE ferner (zu 3. Mos. 27, 32 und 34; zu 5. Mos. 14, 22; Sef. ha-Schem, Abschn. 3; Jes. mor. XI, p. 39b), die Heiligung der Erstgeburt und des Zehnten beim Vieh und der Erstlinge und Zehnten beim Bodenertrage beruhe darauf,

[1]) Zu Ps. 8, 4 nennt IE die neunte Sphäre גלגל המזלות, vermuthlich weil der Thierkreis auf dieselbe von der achten Sphäre aus, seinem eig. Sitze, projicirt erscheint in den 12 Theilen à 30° Länge, in welche die neunte Sphäre von den Astronomen getheilt gedacht wird (Maimonides, Hilch. Jesode ha-Torah III, 6). Zu 1. Mos. 1, 15 sagt IE, jenseits des Fixsternhimmels gebe es kein Wasser und überhaupt keinen Körper mehr. Vgl. frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 6, ed. Friedl., p. 26.

dass es zehn Sphären gebe, deren heiligste die des Gottesthrones, von unten gezählt, die zehnte Sphäre sei, von oben her aber gezählt, als erste Sphäre gelten müsse, und ihr entsprechend sei eben das Erste und das Zehnte in der Heerde und bei der Ernte heilig. Den Satz העשירי יהיה קדש לי 3. Mos. 27, 32 hatte schon Ibn Gebirol auf seine zehnte Sphäre, die des Geistes (גלגל השכל) in seinem Gebete „Königskrone" im Absatze מי יבין סודות נוראיך angewendet. Hierher gehört noch, was IE im Epilog zu den 10 Bundesworten 2. Mos. 20, 14 im gangb. Comm. von einem מחכמי הדור mit einer auf Zustimmung deutenden Ausführlichkeit mittheilt, wonach das erste Bundeswort der obersten zehnten, das zweite der neunten sternenlosen Sphäre und so der Reihe nach die einz. Bundesworte den Sphären, von oben nach unten geordnet, entsprechen.

2. Zur Astronomie.

a) Die Astronomie (חכמת המזלות [Jes. mor. I, p. 12b], חכמת מלאכת שבים [zu אֵהֶל Ps. 19, 5; zu בְּצַלְאֵל 2. Mos. 31, 3 gangb. Comm])[1] führt nach IE (Jes. mor. I, p. 12b, ed. Stern) erst zur vollen Erkenntniss der Welt als Werk Gottes. Er sagt: ובעמדו על המזלות והתקופות אז יביר מעשה השם הנכבד. וכבה אמרו ז"ל (שבת דף ע"ה) כל מי שאינו חישב בתקופות ומזלות עליו הכתוב אומר (Jes. 5, 12) את פעל יי לא יביטו וגו. Deshalb fanden IE wie seine Vorgänger es sehr angemessen, ihre astronomischen Kenntnisse in synagogaler Poesie als Ofan und Keduschah und dgl. zu verwerthen. So z. B. Diwan, ed. Egers, S. 18, Nr. 60, V. 5—7;

b) Zu מַמְעָל 2. Mos. 20, 4; ferner zu Koh. 1, 13 und im Excurs zu 2 Mos. 33, 23 (צורות הגלגל) im gangb. Comm. und zu 5. Mos. 4, 17. 18 sagt IE, es gebe mit Einschluss des Thierkreises im Ganzen 48 Sternbilder am Himmel. Es sind dies die s. g. Ptolemäischen 48 Sternbilder, die Ptol. im Almagest lehrt. 12 zum Thierkreise gehörig, 15 im Süden, 21 im Norden desselben. Wenn die 7 Planeten hinzutreten, so sind es die 55 Wachtposten, die IE zu Koh. 5, 7 in גָּבוֹהַּ מֵעַל גָּבוֹהַּ שֹׁמֵר daselbst zufolge seiner astrologischen Lehre finden will. Im Ganzen hatte man 1022 Sterne gezählt (zu Koh. 1, 13) oder 1029 (nach kürz. Comm. zu 2. Mos. 23, 20, S.

[1]) Die Astronomen heissen חכמי המדות (z. B. fragm. Comm. zu 1. Mos. 1, 14, p. 28, ed. Friedl. und sonst) auch חכמי המשירות (Reime und Gedichte, S. 25, Z. 40).

72, Z. 2. Die letztgen. Zahl 1029 wird durch Dieterici, Propaedeutik, S. 46 bestätigt).

c) Von Umlaufszeiten nennt IE die des Saturn zu חק נתן Ps. 148, 6 als Beispiel. In 59 Jahren erfolgen 2 Umläufe. (So in runder Zahl, Ibn Gebirol in d. Königskrone, Stück מי ישוחח, giebt 30 Jahre rund für Einen Umlauf an. Genauer Dieterici, Naturanschauung S. 38, wo 29 Jahre 5 Mon. 6 Tage für je einen Umlauf angegeben werden).

d) Ueber Grössenverhältnisse äussert sich IE im frgm Comm. zu. 1. Mos. 1, 1, S. 21, Z. 20 folgendermassen: Es giebt 15 Fixsterne erster Grösse [1]). Jeder derselben ist 90 mal (nach and. LA: 70 mal) so gross als der ganze Erdkörper

Das. zu 1. Mos. 1, 16, S. 29, Z. 23 ff. und kürzer im gangb. Comm zu ders St 1 Mos. 1, 16 sagt IE: Die Sonne ist das grösste Geschöpf auch nach der Ansicht der Gelehrten, der Mond aber kleiner als die Fixsterne und Planeten, wenn man Merkur und Venus ausnimmt [2]).

e) Zu 4 Mos. 1, 20 und 3, 29: Ost ist die beste Seite (Arist. De Coelo II, 2. 5), demnächst Süd (als Kopf der Axe), dann West, dann Nord als Schweif der Axe. Viell. gehört hierher auch frgm. Comm. zu 1. Mos. 8, 22, S. 54: והחל מַעֲלות השמש לדרום בעבור כי לדרום בני הגדול (l.: פני הגלגל והוא סוד, (d. h. der Kopf der Axe)

f) Dass der Mond eignes Licht nicht habe und sein Licht nur von der Sonne empfange, sucht IE seinen Lesern durch die Thatsache der Sonnen- und Mondfinsternisse nach dem Vorgange der Astronomen (חכמי המדות) darzuthun, und benutzt diese Erkenntniss als Beispiel für das Verhältniss der Engel zu Gott (gangb. Comm. zu 2. Mos. 23, 22). Ueber die Drachenlinie (תלי, arab. تالى), d. h. die Verbindungslinie zwischen den zwei Durchschnittspunkten der Ekliptik und der um 5^0 davon abweichenden Mondbahn, s. z. B. zu נחש בריח Jj. 26, 13; zu אבן אפל Jj. 28, 3. Conjunction und Opposition zwischen Sonne und Mond nimmt er als Grundlage einer gekünstelten Erklärung für eine zu kühne Haggadah

---

[1]) Nach Ptolem, Almagest VIII, 1. Ebenso die laut. Brüder bei Dieterici, Naturanschauung, 2. Ausg., Leipz. 1876, S. 34.

[2]) Vgl. bei Dieterici, Naturansch., S. 34: der Mond ist $\frac{1}{39}$ der Erde, Merkur $\frac{1}{22}$, Venus $\frac{1}{37}$; die Sonne = 166 Erden + einem Bruch; Mars $1\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$ Erde; Jupiter = 95 Erden, Saturn = 91 Erden.

in Sef. ha-Ibb., S. 56, Z. 18ff. und zu ושעיר עזים אחד לחטאת לוי 4. Mos. 28, 15.

g) Ueber die bereits von Saadia Emunot, Einl., p. 9, ed. Berlin, genannten 28 Mondstationen oder „Bilder" oder „Lager" (מחנות), die der Mond im Laufe eines siderischen Monats (rund 28 T.) in der Ekliptik durchläuft s. IE zu Koh. III, 1; gangb. Comm. zu 2 Mos. 26, 1 und dagegen Jes. mor. X, p. 34a ob., ed. Stern. Näheres darüber s. in m. „Reimen und Gedichten des Abr. IE" S. 44, A. 6. Den einzelnen Stationen wurde ein Einfluss auf die Witterung und auf das Schicksal der Menschen zugeschrieben; einige sollen Regen, andere Trockenheit; einige Gesundheit, andere das Gegentheil bringen.

h) Von einzelnen klar verständlichen Erklärungen sind zu bemerken: גד (Jes. 65, 11) sei gleich Jupiter (צדק) (zu 1. Mos. 30, 11); עש (Jj. 9, 9) sei gleich Wagen oder Bär, und dieses Sternbild liege dem Nordpol (סימן הצפוני) nahe, wie die חַדְרֵי תֵימָן (Jj. 9, 9), auch חדר (Jj. 37, 9), dem Südpol nahe liegen und gleichbedeutend sind mit dem arabischen سُهَيْل, canōpus, Schiff Argo. Die Ekliptik habe eine Neigung von c. $23^1/_2{}^0$ zum Aequator und verschiebe sich in je 100 Jahren um $1^1/_2\,{}^0/_0$ nach Osten (zu Am. 5, 8). כיון Amos 5, 27 soll Saturn sein (IE z. St.).

i) 120 Sonnenjahre (frgm. Comm. zu והיו ימיו 1. Mos. 6, 3) führt IE an der gen. Stelle als eine bekannte Periode, an. Sie ist nach Ideler (Handbuch d. mathem. und techn. Chronologie II, S. 541) bei den Persern üblich gewesen. Man schaltete alle 120 J. einen Monat ein, da das Jahr von 365 Tagen um $^1/_4$ Tag jährlich zu kurz war und die Einschaltung des Julianischen Kalenders von je 1 Tage in 4 Jahren aus relig. (abergläubischen) Ursachen gescheut ward.

k) Im Sef. ha-Ibb. 9a und im Sendschreiben über den Sabbat in Ker. chem. IV, S. 164 erklärt IE es für einen Aberglauben, Speise und Trank zur Zeit des Quartaleintritts (תקופה) zu fürchten, führt auch einen Bescheid des Gaon Hai an, der die Grundlosigkeit trotz gegebener psychologischer Erklärung bestätigt.

5. Die Astrologie.

Astrologie (משפטי המזלות Jes. mor. I, p. 14a, ed. Stern und sonst) hatte in der klassischen Zeit die Bedeutung noch nicht, die dem Worte bei Spätern, z. B. bei Augustin bei-

gelegt wurde. Noch bei Cicero heisst astrologia, wie ἀστρολογία bei Xenophon, Memor. IV, 7, 4, Sternkunde, ganz wie ἀστρονομία bei Plato im Gastmahl 188b. Auch das entsprechende Adjektiv ἀστρολόγος bei Xenoph. Mem. IV, 2, 10 heisst ein Sternkundiger; jedoch bei Cic. heisst astrologus schon sowohl ein Sternkundiger wie ein Sterndeuter. Später wurden Astronomie und Astrologie beharrlich auseinandergehalten und wurde mit letzterem Worte stets die Sterndeutung bezeichnet.

Noch ein anderer griechischer Ausdruck ist hier zu merken. Von ἀποτέλεσμα (Wirkung, dann auch) Constellation und deren Einfluss bei Plutarch, Rom. 12, wurde gebildet ἡ ἀποτελεσματική (sc. τέχνη) in der Bedeutung von (eig.: wirksame Kunst, d. h.) Prophezeiung aus den Constellationen der Gestirne und οἱ ἀποτελεσματικοί, die Astrologen, welche die Nativität stellen,

Dem entspricht der neulateinische Ausdruck (ars) judiciaria, der in die roman. Sprachen übergegangen ist und z. B. im französ. Ausdrucke astrologie judiciaire, vielfach missverstanden, wiederkehrt. Nichts Anderes besagt sodann der bei IE übliche Name משפטי המולות und, wie IE sich durch den Namen zu glauben verleiten lässt, das Wort משפט in dem Ornatstücke חשן משפט, dem Brustschilde der Entscheidung, des Hohenpriesters.

Nach IE selbst zu 5 Mos. 18, 10—12 ist die Befragung der Gestirne nach zukünftigen Dingen Sünde und im Widerspruch zu der Hingebung des Herzens an Gott, die dem Menschen geziemt. Doch fügt er die Worte חוץ מהשם daselbst hinzu und scheint sogar zu wollen, dass der Mensch auf sein Urtheil allein hinsichtlich des Zukünftigen nicht bauen solle, vielmehr mit dem Vorbehalte des möglichen Irrthums und der entscheidenden Allmacht Gottes die Sterne deuten dürfe. Es wäre sonst ein unmöglicher Widerspruch zwischen der Lehre und dem Leben IE's.

Die Astrologie hat wohl ihren Ursprung im Sterndienste der ältesten heidnischen Völker, der Aegypter, Inder und insbesondere der Babylonier, deren später herrschendes Volk, die Chaldäer, noch zur Zeit der röm. Kaiser, Inhaber und Vertreter der Sterndeutung waren.

Wie es scheint, entwickelte sich die Sterndeutung aus einfachen Formen, die auf einfacher Beobachtung des Himmels beruhten, zu mannigfach verbundenen und verschlungenen Gesichtspunkten, die zu einem gelehrten Apparat anwuchsen

und den gesteigerten Ansprüchen einer vervielfältigten Anfrage genügen sollten.

Die im babylonischen Talmud auftretende Sterndeutung trägt noch jenen einfachen Charakter. Den sieben Planeten des Alterthums, zu denen Sonne und Mond gezählt wurden, wurde der zum Theil noch aus der Zeit ihrer Geltung und Anbetung als Götter herrührende, traditionelle Charakter zugeschrieben und den unter ihrer Herrschaft gebornen Menschen ein entsprechender Charakter und Lebensberuf zugesprochen. Hatte (Schabb. 156a) Josua b. Levi die Wochentage nach den (in 1. Mos. Cap. 1) berichteten Werken jedes Tages als bedeutsam für die Zukunft des Neugeborenen bezeichnet, so wollte R. Chanina an den Planeten jeder einzelnen Stunde vielmehr die Prognose anknüpfen. Wer in der Stunde der Sonne, des Merkur, des Mondes, des Saturn geboren sei, müsse gewisse dem entsprechende Eigenschaften oder Thätigkeiten entwickeln. Dem schliessen sich gläubig erläuternd noch andere Talmudlehrer wie R. Nachman b. Isaak, R. Asche, Rabbah u. Abaje an. Ueberhaupt lehrte R. Chanina: Der Planet (Wandelstern, מַזָּל von אזל)[1]) bringt Weisheit, der Planet bringt Reichthum; Israel unterliegt der Planetenherrschaft. Dem jedoch widersprechen R. Jochanon, Rab, Samuel, übereinstimmend mit dem Mischnahlehrer R. Akiba, welcher lehrte: אין מזל לישראל. Im Allgemeinen werden jedoch die Menschen unter dem Einfluss der Sterne gedacht. Nur bei den geringeren Geschöpfen, bei den Thieren, wird ein Einfluss der Gestirne nicht angenommen[2]). Indessen lehrte der Agadist R. Simon (ר' סימון): Jedes Gras hat seinen Stern im Himmel, welcher es trifft und ihm zuruft: Wachse![3]) Nach Rabba sind Leben, Kinder und Unterhalt unabhängig vom frommen Verdienst und lediglich den Sternen anheimgegeben[4]). Jose aus Huzal aber lehrte, man dürfe Chaldäer nicht befragen (מנין שאין שואלין בכלדיים), da es in der Schrift (5. Mos. 18, 13) heisse: Ganz sollst Du sein mit dem Ewigen, Deinem Gotte[5]).

Ueber die Stellung der jüdischen Denker im Mittelalter

[1]) Doch heissen מזלות im Talm. auch Sternbilder und zwar die des Thierkreises, z. B. Berach. 32b sagt Resch Lekisch אמר לה הקב"ה בתי שנים עשר מזלות בראתי ברקיע, also = Quartiere.

[2]) Schabb. 53b: Bab. Kamma 2, b: אדם דאית ליה מזלא . . . בהמה דליית לה מזלא.

[3]) Ber. r. 10.

[4]) Moëd kat. 28a.

[5]) Pessach. 113b.

zur Astrologie spricht im Allgemeinen Zunz, Gesammelte Schriften III, S. 93—95; vgl. auch Sen. Sachs' in היונה I, 59–93.

Was die jüd. Religionsphilosophen besonders betrifft, so zeigen Saadia und seine Vorgänger keinen astrologischen Aberglauben, und Jehuda ha-Levi, der ältere Freund Abr. IE's, lehnt ihn gleichfalls ab[1]). Dagegen hatte Ibn Gebirol eine weitgehende Neigung dazu, deren Mass jedoch in Ermangelung näherer Nachweise jetzt noch nicht genau festzustellen ist. Ganz entschiedener Anhänger der Sterndeutung und anerkannte Autorität war Abr. Ibn Esra.

Schon oben (S. 72) begegneten wir gelegentlich dieser Lehre IE's von der nicht nur physikalischen, sondern zugleich symbolischen Bedeutung der Himmelskörper für die irdischen Dinge und von einer nur durch das Eingreifen der Vorsehung in den Verlauf der Wirkungen beschränkten Macht derselben auf die irdischen Dinge.

Die astrologischen Schriften IE's sind nur handschriftlich vorhanden. Sie sind:

1) ראשית חכמה, cod. 54 der Sem.-Bibl. (defekt).
2) משפטי המזלות oder ספר המזלות.
3) ס הטעמים
4) ס המולדות Nativitäten
5) ס' המבחרים Auswahl
} Cod. 54 der Sem.-Bibl. (defekt).
6) ס' השאלות.
7) ס' המאורות Himmelsleuchter.
8) ס העולם . . . מחברות המשרתים,
9) Uebersetzung von Maschallah's
   a) שאלות, Fragen
   b) בקדרות, über die Verfinsterung von Sonne und Mond.
10) Horoskop eines Kindes in Narbonne 1160, zwisch. den astrolog. Schriften.

Während diese Hauptschriften noch wenig benutzbar sind[2]), lässt sich das Wesentliche für einen kurzen Ueberblick, der hier allein am Platze ist, aus anderen gedruckten Schriften ausziehen und zusammenstellen. Man findet Beiträge zur Astrologie des Abr. IE in dessen:

---

[1]) Kus. IV, 9. Dass Algasali ebenso gedacht habe, zeigt Kaufmann in s. Attriblehre. S. 133. A. 43.

[2]) Eine lat. Uebers. ders. meisten von Petrus d'Abano (Aponensis) erschien Ven. 1507 unter dem Titel: Abrahe Avenaris . . . in re judiciali opera.

a) כלי הנחשת Schrift über das Astrolab, verfasst 1145/6, umgearbeitet 1148, herausgegeben von Edelmann in Königsberg 1845 (schlechte Ausg.).

b) ספר האחד Ueber die Einer, ed. Goldhardt, Odessa 1876.

c) Commentaren zur hl. Schrift.

Bei dem hier folgenden Ueberblick über die Astrologie des Abr. IE berühren wir zuerst seine allgemeinen Aeusserungen über die Astrologie, die er zur Erklärung mancher auffallender Ausdrücke der hl. Schr. benutzt und hierdurch die Astrologie selbst durch die hl. Schr. zu legalisiren glaubt. Wir kommen dann zu den bei IE anzutreffenden Grundbegriffen der Astrologie, um sodann zu den weiter gehenden Annahmen der sich zur gelehrten Kunst entwickelnden Sterndeutung überzugehen, worauf das Verhältniss des astrologischen zum Vorsehungsglauben und zur Lehre von der Willensfreiheit besprochen werden muss und schliesslich die besondere Anwendung der Sterndeutung auf Israels Geschicke und Institutionen nachzuweisen sein wird.

1. Allgemeine Aeusserungen IE's über Astrologisches in der hl. Schrift.

Zu 2. Mos. 14, 8 im kürz. Comm. scheint in Bezug auf 1. Sam. 5, 23. 24 die Beobachtung der Constellation und deren Umgehung mit והוא סוד גדול bezeichnet zu sein; — zu Ps. 2, 6: אני שכבתי ואישנה ויש אומרים כי בנפול מזל האדם (also Gegensatz zu מזל צומח sidus ascendens) דומה; zu Ps. 41, 2 ביום רעה לישן יבהעורר המזל להטיב לו דומה למקיץ; zu Ps. 89, 7 כי מי בשחק ויהי היום: מערבת עליונה כנגד מולדו; zu Ij. 1, 6 והוא מסבות מתהפך Ij. 37, 12; vrgl. zu חלקו Koh. 2, 21; zu וגם Koh. 3, 13; zu אל תאמר Koh. 7, 10; zu ראה 7, 13; zu במלחמה Koh. 8, 8; Erkl. v. עת zu כי עת וכנגע Koh. 9, 11; zu בגללך frgm. Comm. 1. Mos. 12, 13, S. 61; zu וביום פקדי 2. Mos. 32, 34 kürz. Comm., S. 102, Z. 5. Zu איך יפול דבר Ruth 3, 18 sagt IE, weil alle Entscheidungen vom Himmel kommen, darum werde dieses Verb יפול gebraucht. — Die räthselhafte Sehergabe des Heiden und Sünders Bileam, den die Schrift ja selbst an einer anderen Stelle (Jos. 13, 22) als הקוסם „Zauberer" bezeichnet, erklärt IE zu 4. Mos. 23, 9. 10 aus dessen astrologischen Künsten. — Zu השמש יהפך לחשך והירח לדם Joël 3, 4 bemerkt IE: Sonnen- und Mondfinsterniss deute stets auf Krieg. Zu Jes. 44, 25 und sonst: Astrologen heissen auch sonst in der Sprache der Bibel: קוסמים; zu Jes. 47, 13:

הוֹבְרֵי שָׁמַיִם. Wenn es von Gott heisse, er „gedachte" des Noah, (1. Mos. 8, 1), so erklärt sich dies nach dem frgm. Comm. z. St. daraus, dass wirklich ein Gedenkbuch Gott vorlag (ein ספר זכרון, Mal. 3, 16), in welchem die Zeit verzeichnet stand für das Aufhören der Fluth, und das war der gestirnte Himmel, dessen Constellationen dies anzeigten. Die der Erklärung bedürftige Stelle Ps 19, 5 בכל הארץ יצא קום fasst IE z. St. so, dass er unter „ihrer (d. h. der Himmelssphären) Linie" die den Kundigen auf der ganzen Erde lesbaren und verständlichen Schriftzüge der himmlischen Constellation versteht. Ps. 69, 28 ימחו מספר חיים ist ihm z. St. eine leicht verständliche Metapher; denn der Himmel ist ein solches Buch der Lebenden, in dessen Constellationen sie vom Tage ihrer Geburt an ihr Schiksal verzeichnet finden. So erklärt IE auch Ps. 119, 89 לעולם יי דברך נצב בשמים mit den Worten גזירותיך עומדים בשמים deine Urtheile stehen unwandelbar fest am Himmel, und das „Buch der Erinnerung" Mal. 3, 16 ist nach IE z. St. auch nichts Anderes[1]). Das Herabsteigen Gottes zur Rettung Israels 2. Mos. 3, 8 וארד להצילו erkl. der gangb. Comm. daraus, dass כל הגזירות באות מן השמים. Weshalb hat Pharao das Aufhören der Frösche auf den folgenden Tag gefordert (2. Mos 8. 6 ויאמר למחר)? IE antwortet, weil er Moseh auf die Probe stellen wollte, in der Meinung כי מערכת כוכבי שמים הביאה הצפרדעים על מצרים. Auch das Lebensbuch in dem Satze 2. Mos. 32, 32 מחני נא מספרך אשר כתבת ist nach beiden Comm. z. St. buchstäblich im gen. Sinne zu nehmen. IE sagt כבר פירשתי בספר דניאל (7, 10) וספרין פתיחו, כי כל הגזירות על הכללים ועל הפרטים הם במערכות שמים וככה הודו חכמים בני חיי ומזוני (וגו׳ . מועד קטן דף כח ע״א oben S. 249) רק השם יוסיף בעבור יראתו. Die Stellung der Gestirne also, die nach dem von Gott gegebenen Gesetze eintrete, übe auf Allgemeines und Besonderes in der Niederwelt einen entscheidenden Einfluss aus; nur dass Gott sich vorbehalten hat, der Frömmigkeit wegen, einzelnen Personen oder Völkern gegenüber ein Uebriges zu thun. Vgl. ob. S. 72 und weiter unten.

[1]) Die Meinung des Origenes (185—254), des neuplatonischen Kirchenlehrers, dass die Configurationen der Sterne eine himmlische Geheimschrift seien, in welcher alle Weisheit und Kenntniss enthalten sei, erhält also ein astrologisch gewendetes Seitenstück bei IE.

(Fortsetzung folgt.)

Samau'al b. Jahjâ al-Maġribî und seine Schrift „Ifḥâm al-Jahûd."

Von

Martin Schreiner.

(Fortsetzung).

Am Schlusse des Capitels kommt S. b. J. wieder auf die Unerreichbarkeit des Korâns zurück, welche die Juden aus dem Grunde zu erkennen nicht im Stande sind, weil sie, trotzdem sie schon so lange unter den Muslimen leben, des Arabischen noch immer nicht in dem Grade kundig sind, dass sie zwischen der Wohlredenheit und dem Fehlerhaften im Ausdrucke unterscheiden könnten [1]). Die Juden berufen sich auch darauf, dass im Korân Widersprüche vorhanden seien. Von solchen einander widersprechenden Bestimmungen ist aber auch ihre Lehre nicht frei. So ist es z. B. verboten, sich am Sabbat zu kasteien; indessen, wenn der Versöhnungstag auf einen Sabbat fällt, nehmen sie dennoch keinen Anstand, den Bestimmungen, welche für den Versöhnungstag gelten, dass man z. B. den ganzen Tag stehen soll, zu entsprechen [2]). Der Prophet hat bei den Juden zwei Namen: פסול und משוגע, den Korân aber nennen sie קלון [3]).

[1]) S. 53. فاما دفعهم لاعجاز القرآن الفصحاء فلست اعجب منهم إذا كانوا لا يعرفون من العربية ما يفرقون به بين الفصاحة والغىّ مع طول مكثهم فيما بين المسلمين.

[2]) S. 54. فنقول لهم فلم فرضتم فيه الصوم اذا اتفق صومكم الاكبر يوم السبت مع كون صومكم فرضا بعد فريضة السبت ولكم فى ذلك الصوم انواع من المشقة منها القيام جميع النهار أليس هذا ايضا قد نسخ فريضة السبت.

[3]) S. 55. واما سيدنا رسول الله صلعم وعظم وكرم فله فيما بينهم اسمان فقط . . . احدهما فاسول وتفسيره الساقط والثانى مشكاع وتأويله المجنون وأما القران العظيم فانهم

Dafür will er nun in den folgenden Capiteln mehrere Schwächen der Juden und ihrer Religion aufdecken. Zu ihren Schändlichkeiten gehöre ihre Ansicht über die Leviratsehe. S. b. J. trägt nun die Bestimmungen hierüber vor[1]), ohne sie zu tadeln. Dann fügt er hinzu, dass, wie die jüdischen Gelehrten bestimmen, der Vorgang bei der Chaliza derselbe sei, wenn die Frau sich weigere, den Bruder des verstorbenen Mannes zu heiraten. Nicht genug, dass sie in diesem Falle von dem Manne eine Lüge aussprechen lassen (Deut. 25, 8b.), und ihn zwingen zu lügen, so verhängen sie über ihn auch noch eine Strafe für eine Sünde, die er nicht begangen hat. Ein Vorwurf, der gerechtfertigt wäre, wenn es überhaupt eine Religion gäbe, deren Entwickelung sich nicht unter der Herrschaft des Gesetzes der Stabilität vollzogen hätte.

Besonderes Interesse beansprucht das folgende Capitel, welches die Ueberschrift: „Ursache dessen, dass sie ihre Last immer vergrössern[2])", führt. Die eine Ursache davon, dass

---

يسمونه فيما بينهم قالون وهو اسم للسوءة بلسانهم يعنون بذلك عورة المسلمين Ueber diese Bezeichnungen s. Steinschneider, Pol. Lit. S. 302, 316 u. A.

[1]) Dabei werden citirt: Deut. 25, 8b. 9b. 7b.

[2]) S. 58. ذكر السبب فى تشديدهم الأصر على أنفسهم تشديدهم الأصر على انفسهم له سببان أحدهما من جانب فقهائهم وهم الذين يُدّعون الخخاميم وتفسير هذه اللفظة الحكماء وكانت اليهود فى قديم الزمان تسمّى فقهاءها بالحكما وكانت لهم فى الشام والمدائن مدارس وكان لهم ألوف من الفقهاء وذلك فى زمان دولة النبط البابليين والفرس ودولة اليونان ودولة الروم حتى اجتمع الكتابان الذان اجتمع فقهاؤهم على تأليفهما وهما المشنا والتلموذ فأما المشنا فهو الكتاب الأصغر وحجمه نحو ثمانمائة ورقة وأما التلموذ فهو الكتاب الأكبر ومبلغه نحو نصف حمل بغل لكثرته ولم

die Juden die Last des Gesetzes vergrössert haben, stammt von Seiten ihrer Gesetzeslehrer, die „Chachâmîm“ d. h. Weise genannt werden. Sie hatten nämlich in Syrien und in Madâin Schulen, bis die zwei Bücher, die Mischna und der Talmud, gesammelt worden sind. Die Mischna ist das kleinere Buch und füllt etwa 800 Blätter, der Talmud das grössere und macht etwa eine Maulthierlast aus. Die Gesetzeslehrer, von denen das Letztere verfasst worden ist, lebten nicht in einer Zeit, sondern ein Geschlecht nach dem anderen arbeitete daran. Als die späteren Zusätze immer mehr Widersprüche zeigten, beschlossen sie dem ein Ende zu bereiten und verboten das Hinzufügen neuer Zusätze; so ist der Umfang des Talmud derselbe geblieben. In diesen zwei Büchern haben die Gesetzeslehrer den vertrauten Umgang mit Nichtjuden verboten und haben den Genuss der von Nichtjuden geschlachteten Thiere untersagt. Ihre Gelehrten und Führer haben nämlich eingesehen, dass ihre Religion im Exil, bei der Unterdrückung und Knechtschaft, in der sie leben, nur dann bestehen könne, wenn die Juden von der Vermischung mit den Nichtjuden ausgeschlossen würden, und darum verboten sie ihnen das Eingehen einer Ehe mit diesen und den Genuss des von ihnen Geschlachteten. Die Uebertreibung hierin war aber nur dadurch möglich, dass sie einen Beweis ausgeheckt und damit lügnerischer Weise Gott etwas zugeschrieben haben[1]). Denn die Thora hat nur die Ehe

تكن الفقهاء الذين ألفوه فى عصرٍ واحدٍ وإنما الفوه فى جيلٍ بعد جيلٍ فلما نظر المتأخرون منهم الى هذا التأليف وانه كلما مرّ عليه جيل زادوا فيه وان فى هذه الزيادات المتاخرة ما يناقض أوائل هذا التأليف علموا أنّهم ان لم يقطعوا ذلك ويمنعوا من الزيادة فيه أدى الى الخَلَل الظاهر والتناقض الفاحش فقطعوا الزيادة فيه ومنعوا من ذلك الخ.

[1]) S. 59. وكان ائمتهم قد حرّموا عليهم فى هذيْن الكتابين مواكلة الأجانب اعنى من كان على غير ملّتهم وحصروا عليهم أكل اللحمان من ذباحة من لم يكن على دينهم لانهم أعنى علماءهم وأئمتهم علموا انّ دينهم لا يبقى عليهم فى

mit Götzendienern und den Genuss von heidnischen Opfern verboten, dagegen waren die Speisen von Angehörigen anderer Völker nicht verboten, wie das Deut. 2, 5. 6. beweist. Wenn nun die Speisen der Edomiter erlaubt waren, so ist kein Grund vorhanden, weshalb die Juden das Fleisch der von Muslimen geschlachteten Thiere nicht geniessen wollen [1]).

هذه الجلوة مع كونهم تحت الذل والعبودية إلّا إن صدّوهم عن مخالطة من كان على غير ملّتهم وحرّموا عليهم مناكحتهم والاكل من ذبائحهم ولم يُمكنْهم المبالغة فى ذلك الّا بحجّة يبتدعونها من أنفسهم ويكذبون بها على الله.

[1]) S. 60. لان التوراة إنما حرّمت عليهم مناكحة غيرهم من الامم لئلا يوافقون أزواجهم فى عبادة الاصنام والكفر بالله تع وحُرّم عليهم فى التوراة كلّ ذبائح الامم الذى يذبحونها قربانا الى الاصنام لانها قد سمّى عليه غير اسم الله فأما الذبائح التى لم تذبح قربانا فلم تنطق التوراة بتحريمها وإنما نطقت التوراة باباحتهم تناول الماكل من يدى غيرهم من الأمم فى قول الله تع لموسى حين احتازوا على أرض بنى العيص لو[a] تشكارو بامْ كى لو أتّينْ لحا مثارْصَامْ عَادَ مدْراح كَفْ رَاغلْ تفسيره لا تتحرشوا بهم فانى لا أُعطيكم من أرضهم ولا مسلك قدم اوْحَلْ تشبرو[b] مَيأتأمْ بكيسفْ واحلْتيمْ[c] وكَم[d] مايم تخروا مَيْاتّامْ بكيسفَ وشثيتم تفسيره مأكولا تمتازوا منهم بفضة وتاكلوا وايضا ماء تشتروا منهم بفضة وتشربوا الخ.

a) Hs. يو.
b) Hs. تشير.
c) Hs. واحليْتُم.
d) Hs. وَغَم.

Was denken sich die Juden in Syrien und in Persien, die von den Muslimen Milch, Käse, Süssigkeiten und Brod nicht geniessen wollen?[1]) Sie behaupten zwar, die Thora hätte Ihnen den Genuss von „Terêfâ" verboten, aber „Terêfâ" ist nur das auf dem Felde durch die wilden Thiere zerrissene, wie das aus Exod. 23, 30 und Gen. 37, 33[2]) hervorgeht. Nur ihre Gesetzeslehrer haben, um die Vermischung mit Andersgläubigen zu verhindern, ein Buch erdichtet, das „Hilchâth Schechîtâ" (die Wissenschaft des Schlachtens) heisst, worin sie bestimmen, dass man die Lunge des geschlachteten Thieres aufblasen solle, und dass, wenn die Luft durch ein Loch entweiche, der Genuss des Fleisches verboten sei. Ebenso, wenn von den Lappen der Lunge die eine an die andere angewachsen sei. Auch bestimmten sie, dass der Schlächter mit der Hand in das Innere des geschlachteten Thieres eindringen und mit dem Finger es untersuchen müsse, und dass, wenn er finde, dass das Herz an den Rücken, oder an eine Seite des

---

[1]) S. 61. فما بال هؤلاء لا يأكلون من ذبائح المسلمين بل ما بال من سكن بالشام وبلد العجم منهم لا يأكلون من أيدى المسلمين اللبن والجبن والحلو والخبز وغير ذلك من المأكولات فان قالوا لانّ التوراة حرّمت علينا أكل الطريفا قلنا لهم ان الطريفا هو الفريسة التى يفترسها الأسد او الذئب او غيره من السباع ودليل ذلك قول التوراة وباسارْ بسّادى[a] طريفا لُوْ ثوخَيْلُو لَكَلبْ[b] تَشْليخُوا أوثُوا تفسيره ولحما فى الصحراء فريسة لا تأكلوا للكلب القوه الخ.

[2]) S. 63. ويكيراه ويومَرْ كثونث بنى حَيَّا راعا اخالاثهُو ظُورُوف طورف[c] يوسف تفسيره فتأملها وقال دراعة ابنى وحش يّئ اكله افتراسا افترس يوسف.

---

a) HS. بسّانى.

b) HS. كَكَلبْ.

c) HS. طوارق.

Thieres angewachsen sei, wenn auch nur durch ein haardünnes Äderchen, es als „Terêfâ“ zu betrachten sei. Ursprünglich ist aber das Gebot vom „Zerrissenen“ in der Wüste erlassen worden, wo die Israeliten ausser dem Manna nur sehr selten etwas anders zum Essen gefunden haben. Als sie sich aber gar sehr darnach sehnten, Fleisch zu essen, brachte ihnen Moses Wachteln herbei, deren Fleisch das Herz erweicht, als ein geeignetes Mittel, das hartherzige Volk zu bessern. Ihre Sehnsucht nach Fleischnahrung war aber so gross, dass sie nur durch das göttliche Verbot daran verhindert worden, das Zerrissene und Gefallene zu essen. Aus diesem Verbote haben dann ihre Gesetzeslehrer ihre Thorheiten und Albernheiten über die Lunge und das Herz abgeleitet und erklärt, dass, wenn die geschlachteten Thiere von diesen Bedingungen frei seien, sie rein (דכיא) seien, wo aber nicht, sie Terêfâ, d. h. verboten[1]) seien. Die Worte: „dem Hunde sollet ihr es hinwerfen“ bezögen sie auf die Nichtjuden, denen man das Unreine zum Essen geben oder verkaufen solle[2]).

Die Juden bilden zwei Secten. Die eine ist die derjenigen, welche behaupten, dass, wenn die Verfasser der Mischna und des Talmud verschiedener Meinung waren, sich ihnen Gott durch eine Stimme offenbarte, welche erklärte, dass in dieser Frage der oder jener Gelehrte Recht habe; und diese Stimme nannten sie „Bath ḳôl“[3]). Die Karäer,

[1]) S. 65. Die Stelle ist schon von Munk, Notice sur Joseph b. Jehouda, S. 16 mitgetheilt worden.

[2]) Diese Behauptung S. b. J's. beruht auf Mechiltha, ed. Friedmann, 98a der Quelle, in welcher auch der bekannte Ausspruch des Simon b. Jochai sich findet. — Früchte der Römerwirthschaft im Zeitalter nach Barkochba. — Seine jüdischen Zeitgenossen in den Ländern des Islâm hat aber Samau'al Ibn Jaḥjâ mit dieser Behauptung verleumdet. Ibn Esra im kürzeren Comm. zu Exod. ed. Landau, S. 66 sagt. והבשר שנטרף יש בו כדמות סם המייק על בן ההיר להת הנבלה לגר או למכרה לנכרי ולא הטרפ'. S. auch Ibn Esra im grösseren Comm. z. St. Pol. Lit., S. 354.

[3]) S. 65. ثم ان اليهود فرقتان احداهما عرفت ان اولائك السلف الذين ألّفوا المشنا والتلموذ وهم فقهاء اليهود قوم كذّابون على الله وعلى موسى النبيّ اصحاب حماقات ورقعات هائلة من ذلك ان اكثر مسائل فقههم ومذهبهم يختلفون

das sind die Anhänger ʿÂnâns und des Benjamin (Nehâwendi), verwerfen all diese Lügen und widersprechen jenen auch in den anderen Irrtümern, sie essen Fleisch mit Milch, verwerfen die Hilchôth Schechîtâ, welche von den Gesetzeslehrern dem Moses zugeschrieben werden. Auch die Karäer haben ihre Lehrer, welche schriftstellerisch thätig waren, aber sie übertreiben nicht, um von Gott zu lügen, so dass sie die Prophetengabe für sich in Anspruch nähmen. Sie schreiben auch in ihren Commentaren Nichts dem Propheten oder Gott zu, sondern nur ihrem eigenen Studium [1]). Die andere Secte ist die der Rabbaniten, die allen anderen Gemeinschaften feindselig gesinnt, und die Anhänger der letzteren als unvernünftige Thiere, und ihre Speisen als unrein betrachten. „Das ist die Wurzel dessen, dass diese Gemeinde bei ihren Gesetzen verharrt, weil sie in einem so starken Gegensatz zu anderen Gemeinschaften steht“ [2]).

فيها ويزعمون ان الفقهاء كانوا اذا اختلفوا فى كل واحدة من هذه المسائل يوحى الله إليهم يسمعه جمهورهم يقول الحق فى هذه المسئلة مع الفقيه فلان وهم يسمّون هذا الصوت بث قول[a]

Vgl. al-Chazarî, III § 91.

[1]) S. 66. فلما نظر اليهود القرائيون وهم أصحاب عانان وابن يامين الى هذه الحالات الشنيعة والى هذا الافتراء الفاحش والكذب البارد انفصلوا بأنفسهم عن الفقهاء وعن كل من يقول بمقالتهم وكذّبوهم فى كل ما افتروا به الخ.

[2]) S. 67. والفرقة الثانية يقال لهم الربانيون وهم أكثر عددًا وهم شيعة من الخخاميم الفقهاء المفترين على الله الذين يزعمون انّ الله كان يخاطبهم فى كل مسئلة بالصوت الذى سموه بث قول وهذه الطائفة اشدّ اليهود عداوة لغيرهم من الأمم لأنّ اولائك الفقهاء المفترين على الله قد أوهموهم ان

a) HS. قون.
d) HS. عالمهم.

Die Karäer haben sich aber zumeist zum Islâm bekehrt, so dass von ihnen nur wenige übrig geblieben sind, da sie am meisten für die Annahme des Islâm disponirt sind, weil sie sich von den Absurditäten der rabbanitischen Gesetzeslehrer freigemacht haben[1]).

S. b. J. sieht also in den Bestimmungen der mündlichen Thora nicht die geoffenbarte Ergänzung der schriftlichen Thora, nicht einmal die Folge des Eifers der Juden, das

---

المأكولات والمشروبات انما تحلّ للناس بان يستعملونها هذا العلم الذى نسبوه الى موسى والى الله وان سائر الامم لا يعرفون هذا وانهم انما شرفهم الله وامثاله من التّرهّات التى أفسدوا بها عقولهم فصار أحدهم ينظر الى من ليس على ملته كما ينظر الى بعض الحيوانان التى لا عقل لها وينظر الى المآكل التى تاكلها الامم كما ينظر الرجل العاقل العذرة والى صديد الموتى وغير ذلك من الأشياء القذرة التى لا ينساغ لأحد أكلها فهذا هو الاصل فى بقاء الطائفة على اديانها لشدة مباينتها لغيرها من الأمم ولأنّهم ينظرن الى الناس بعين النقص والازراء الى ابعد غاية.

[1]) S. 68. واما الطائفة الاولى وهم القرائيون فاكثرهم خرج الى دين الاسلام أولا فاولا الى ان لا يبقى منهم الا نفر يسير لأنهم اقرب الى الاستعداد لقبول الاسلام لسلامتهم من محات فقهالاء الربانيين أصحاب الافتراء الزائد الذين شددوا على جماعتهم الأصر فقد تبين ممّا ذكرنا ان الحخاميم هم الذين اشدّوا على هذه الطائفة دونهم وضيّقوا عليهم المعيشة والأصر قصدوا بذلك منالغتهم مضادة مذاهب الامم حتى لايختلطون بهم فيؤدى اختلاطهم بهم الى خروجهم من دينهم.

Gesetz zu beobachten, sondern die Wirkungen des Hasses gegen die Andersgläubigen. Das thut er um so lieber, weil er, wie die meisten Feinde des Judenthums, welche von Antiochus Epiphanes bis auf den heutigen Tag dessen Vernichtung angestrebt haben, erkannt hat, dass diese dem Judenthum eigenthümlichen Institutionen zur Sicherung seines Bestandes beigetragen haben.

(Fortsetzung folgt.)

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung v. S. 169.[1])

Unter der Rubrik „Allgemeines und Einleitendes" sollte noch Einiges besprochen werden, was das Italienische insbesondere betrifft; eine häusliche schwere Calamität raubt mir die nöthige Ruhe und Stimmung zur Ausführung der leitenden Ideen, die hier nur angedeutet und durch kurze Notizen vertreten sind.

Für den Gebrauch des Italienischen ist es nicht ohne Bedeutung, dass italienische Juden vor der Entstehung des selben und neben demselben sich auch des **Lateinischen** bedienten, und zwar mehr als ihre Glaubensgenossen in anderen Ländern, vom Norden nicht zu reden, wo לשון נלחזית (vergl. „Mönchslatein") schon in seiner Bezeichnung eine Perhorrescenz ausdrückt. Es versteht sich von selbst, dass hier die als Christen in der iberischen Halbinsel erzogenen, als Männer zum Judenthum sich offen bekennenden Marannen nicht mitzählen. In demselben Verhältniss giebt sich auch die Belesenheit in der lateinischen Litteratur kund. Ein hervorragendes Beispiel ist hier Ahron Chajjim Volterra (1733?), dessen Citate aus der christlichen Theologie S. 131—5 des

[1]) Während des Druckes der obigen Parthien erschien die erste Mittheilung (Publications) aus dem „Gratz College", Philadelphia, 1897, enthaltend einige vollständige Vorlesungen, worunter nur Kohler's, Über die Psalmen in der Liturgie (p. 169—204), erwähnenswerth ist. Sabbato Morais „*Italian Jewish Literature*" (p. 51—74) ist geographisch, nicht sprachlich, bezeichnet und bedeutungslos.

Berliner Katalogs (2. Abth.) einnehmen. (Hr. G.A. Kohut beabsichtigt eine Ausgabe dieses antichristlichen Werkes.) Der gepriesene Kabbalist und Dichter eines „Inferno" (תפתה ערוך 1715), Moses Sacut, fastete nicht weniger als 40 Tage, um sein Lateinisch zu vergessen (Zunz, Lit. 441). Das Verhältniss zwischen Heilmittel und vermeintlicher Krankheit ist uns allerdings nicht bekannt. Eine Geschichte der lateinischen Sprache bei den Juden überhaupt wäre eine Arbeit, welche man den, am Dissertationsbaccillus leidenden Rabbinatscandidaten empfehlen könnte.

Für Italien kommen auch die hebräischen Uebersetzer aus dem Lateinischen, wie Hillel b. Samuel, namentlich Jehuda Romano, in Betracht, noch mehr die jüdischen Uebersetzer aus dem Arabischen und Hebräischen ins Lateinische. An ihrer Spitze steht Faradj b. Salem, der die Riesensammlung des Razi übersetzte, welche zwei grosse Foliobände voll Abbreviaturen einnimmt (Hebr. Uebersetz., S. 974).

Ich nenne hier zunächst die italienischen Juden, welche im V. Abschnitt meines Werkes über die hebräischen Uebersetzer des Mittelalters als Uebersetzer ins Lateinische behandelt sind, indem ich hervorhebe, dass die Schriften des berühmten arabischen Aristotelikers und Arztes Averroes nicht nur fast ausschliesslich durch die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters dem Untergange entrissen wurden, sondern auch in den lateinischen Ausgaben seit 1550 hauptsächlich durch Juden übersetzt sind, unter welchen Abraham de Balmes (gest. in Ven. 1523) und Jakob Mantino (gest. kurz vor 1556, Hebr. Ueb., S. 976) hervorragen; einige andere werden weiter unten genannt; Renan vermuthet, dass auch Vieles in jenen Ausgaben von Juden übersetzt sei, was man sich nicht verpflichtet glaubte, mit dem Namen der Uebersetzer zu versehen.

Andere Uebersetzer ins Latein. sind: Kalonymos b. David (1527, Hebr. Ueb., S. 984), Bonacosa (1255, ib.? S. 974); Elia del Medigo, auch Autor von latein. Schriften (gest. 1493 ib. S. 973); der getaufte Johannes von Capua (1162—73); der problematische Flav. Mithridates, oder sein jüdischer Gehilfe (Anf. XVI. Jahrh.), der drei Bände des Vatikans füllte (ib. S. 985, vgl. Zeitschr. f. H. B. III, 29); Moses Alatino (1574, Hebr. Ueb., S. 985); Moses Finzi (1576, ib.); Moses aus Palermo (1277), der auf Befehl Carl's I von Anjou im Lateinischen unterrichtet wurde, damit er zum Uebersetzen befähigt sei, und unter dessen Namen ein Werk über Hip-

piatrik in italienischer Sprache erschien (ib. ib.); der problematische Paulus Israelita (ib. ib.); Vitalis Dactylomelos, der für den Cardinal Grimani die Physik des Averroes übersetzte (1500, ib. S. 986); Wilhelm Raimond von Moncada, der um 1467 zum Christentum übergetreten war und Stücke des Koran übersetzte (ib. ib.).

Zur Kenntniss und zum Gebrauch der lateinischen Sprache wurden seit dem XVI Jahrh. namentlich die in Italien regelmässig studirenden Aerzte geführt, deren Specialgeschichte unser D. Kaufmann aus den dortigen Universitätsacten zu beleuchten begonnen hat. Er ist vor allen berufen, die hier angedeutete Lücke in der Litteratur auszufüllen

Aber auch ausser diesen besonders betheiligten Kreisen haben italienische Juden des Lateinische litterarisch angewendet, worüber ich einige aus verschiedenen Gebieten notirte Beispiele ohne strenge Ordnung anführe.

Im XV. Jahrh. verfasste Jehuda b. Jechiel, genannt „Messer (d. h. mio Sere, = Monsieur) Leon", Medicinisches in lateinischer Sprache (Letterbode XII, 93). Sein Sohn David verfasste lateinische Gedichte (s. ms. De Rossi 1395; Hebr. Bibliogr XII, 33, XIX, 83; Letterbode XII, 59). Bonet de Latas (oder Jakob b. Immanuel Provinciale) widmete dem Papste Alexander (1493) seine kleine (1498 gedruckte) Schrift über einen von ihm erfundenen astronomischen Ring mit einer Entschuldigung des mangelhaften Styles; des Verf. Theil sei das hebräische Gesetz, nicht die Sprache Roms (Vogelstein u. Rieger, Geschichte d Juden in Rom II, 81). David d' Ascoli büsste seine „*Apologia Hebraeorum*" (1559) mit dem Gefängnisse (Tiraboschi XII, 1926; de Rossi, Wörterb. S. 49; Graetz IX, 380; Vogelst. u. R. II, 153). Abraham Portaleone edirte auf den Wunsch Wilhelms von Gonzaga seine *Dialogi de auro* (1584, nicht 1564, wie Carmoly, Hist. des méd., p. 168 angiebt; „*de anno*" Hebr. Bibliogr. I, 18 ist Druckfehler und Note 9 ungenau); zwei medicinische Schriften in derselben Sprache blieben unedirt. Im Jahre 1588 erschien die bekannte Schutzschrift für die jüdischen Aerzte (*de medico hebraeo*) von David de Pomis, auch von historischem Werthe[1]). Isak Ch. Cantarini wider-

[1]) Der Verf. eines mitgedruckten Briefes in latein. Sprache an David, heisst „*Jehuda Alchalai*" (Wolf p. 196 l. Z.; „Alchelai", hebr אלחלי und אגר neben Epistola, bei Wolf III, 293, n. 688b; Fürst I, 33 übersetzt auch den Namen David's ins Hebräische!), wahrscheinlich אלקלעי, wie קלעי, von Arab. ק"ל"ה abgeleitet; s. meine Aufzählung arab. Namen der Juden in Jew. Quart. Rev. unter n. 663 (noch nicht zum Abdruck gelangt).

legte die Blutbeschuldigung in seinem *Vindex sanguinis,* welcher 1680 und 1681 erschien[1])

Sogar Contracte über Miethen im Ghetto wurden lateinisch abgefasst, was doch ein Verständniss des Inhaltes von Seiten der Contrahenten voraussetzt (Lampronti, s. v. עיר f. 84[b] בצווי השר שטר נוצרי, italienisch würde wohl mit לוען bezeichnet werden). Ms. München 246, f. 49 enthält מליצה בל אטין עלי שהור סנ"ה מלאין וחסרין, der so überschriebene Vers über die vollen und defecten Monate ist italienisch, ob aus dem Lateinischen übersetzt?

Nur wenige Nachrichten über die eigentliche Geschichte der italienischen Sprache und den Character derselben im Ghetto sind mir bis jetzt zu Gesicht gekommen. Die eigentliche von Juden herrührende Litteratur bietet, so weit ich sie kenne, nicht im Entferntesten eine Entartung, oder auch ein Beibehalten von Archaismen, wie im Jüdisch-Deutschen oder Spanischen.

Die Führung von Geschäftsbüchern in italienischer Sprache mit lateinischen Buchstaben wurde durch päpstliche Verordnung vorgeschrieben (Vogelstein u. Rieger l. c II, 153). Seit 1719 wurden mit Tranquillo Vita (Manoach Chiskijja) Corcos auch die Gemeindeprotokolle in lateinischen Buchstaben üblich (Berliner . . . ? vgl. II, 188). Leo Modena's Bemühung, die reine toscanische Sprache zu verbreiten, hatte angeblich in Rom keinen Erfolg (Paolo Medici bei Vogelst. u. Rieg. II, 300).

Das Italienische drang in die Technik des Gemeindelebens und so auch in die hebräischen Quellen[2]). In dem

[1]) Ueber die Sprache der Schutzschrift des Jakob Lombroso, oder Lumbrozo, gegen Hugo Grotius findet man, so weit ich die Quellen im Augenblick verfolgen kann, nichts Zuversichtliches. Wolf I, III giebt nur den latein. Titel *Impugnaculum Judaismi;* De Rossi giebt die Sprache nicht an, Fürst II, 254 u. Ghirondi S. 201 (mit hebr. Titel משענת דת יהודית, daher bei Benjacob S. 386, n. 2256) geben die spanische Sprache an, Ghirondi fügt sogar eine span. Uebersetzung des Kusari hinzu. Beruht der Titel: Sostenimiento de la Ley divina bei Kayserling (Bibl. Españ., S. 64) etwa auf Ghirondi? Carmoly, *Hist.* p. 173 weiss, dass Limborch diese Schrift „aufnahm!"

[2]) Ueber Italienisches in solchen s. oben, S. 120, A. 7, wo ich vielleicht an Bacher's Art. über Benjamin b. Jehuda in der Revue des Ét. J. X, 137 dachte, worauf derselbe mich aufmerksam macht. Ueber den sogen. Comm. Raschi zu Ber. Rabba s. Schorr, he-Chaluz X, 113. — Im

Beschluss, welcher zu Ferrara 1712 gefasst wurde, dem Jakob Daniel Olmo und anderen den טיטולו (*titolo*) חבר zu erteilen, werden andere italienische Wörter in lateinischer Schrift gegeben (Hamaggid XVI, 1872, S. 520). In diese Kategorie gehören: פארטיטו (*partito*), Beschluss (GA. des Isak de Latas, S. 140); in einem Verkaufsformular vom J. 1383 ist קימונו *communo* oder *commune*? (Biscioni, Catal. p. 368; Zunz, Z. Gesch. 312). שינטיקו (Magazin f. d. W. d. Jud I, 56) und שינדיקו (Berliner, Gesch. d. Juden in Rom II, 32) ist *Sindico* jetzt *Sindaco*.

(Fortsetzung folgt.)

Vereinfachtes Verfahren jüdische u. christliche Daten in einander umzurechnen.

Von

Dr. Simon.

Wer öfter in der Lage ist, ein gegebenes jüdisches Datum in das entsprechende christliche oder umgekehrt zu verwandeln, der wird, mit Rücksicht auf die Umständlichkeit der Rechnung und die dabei leicht unterlaufenden Rechenfehler, gern zu Tabellen seine Zuflucht nehmen, wo er die zusammengehörigen Werthe entweder neben einander vorfindet oder doch leicht daraus herleiten kann.

Wenn nun aber auch in neuerer Zeit recht zuverlässige derartige Tabellen entstanden sind, so wird der Forscher doch oft den Wunsch haben — vielleicht zur Controlle der Tabellenangaben — die Rechnung direct auszuführen, und es dürfte ihm daher nicht unwillkommen sein, wenn ihm hier ein bequemerer als der bisher übliche Weg dazu gezeigt wird.

Dieser Weg erleichtert die Rechnung der Art, dass sie selbst für Jahrhunderte allenfalls im Kopfe ausgeführt werden kann.

Wir zeigen das Verfahren zunächst an einem beliebigen Beispiel.

Gesetzt, es handelte sich um das christliche Datum des 1. Nissan 5576.

---

anonymen Comm. zu אגרת הלבנון, Ende XVI. Jahrh. (ms. Reggio 32[1]) ist דקדוק האימלקי זנזרי *Zanzari*, Mücken, Flöhe.

Der Vorgang ist der, dass zuerst der Molad, resp. der 1. Tischri des Jahres 5576 berechnet wird. Dann wird bestimmt, auf welches christliche Datum dieser Tag fällt, und endlich welches Datum dem 1. Nissan entspricht.

Zur anschaulichen Vergleichung sollen die beiden Methoden, die bisher übliche und die neue im ersten Theil neben einander vorgeführt werden. Die erstere bedarf für die sachkundigen Leser keiner Erläuterung, für die andere folgt sie gleich darauf.

1. Der Molad und der 1. Tischri 5576?

5575 : 19	5576
38 293 Cyklen	−5340
177	236 = 12 Cyklen
171	und 8 Jahre = 3 Schj. u. 5 Gj.
65	
57	
8 Jahre = 3 Schj. u. 5 Gj.	
Baharad = 2. 5. 204	Mol. T. 5340 = 2,0
293×(2. 16. 595) = 4. 1. 455	12×2,7 = 4,4
3×(5. 21. 589) = 3. 16. 687	3×5,9 = 3,7
5×(4. 8. 876) = 0. 20. 60	5×4,4 = 1,0
Mol. T. 5576 = 3. 19. 326	Mol. T. 5576 = 4,1

Der 1. Tischri = **Donnerstag.**

Um gleich die Art des Jahres festzustellen, so ist es als neuntes im Cyklus ein **Gemeinjahr.**

Die Länge des Jahres findet sich durch Hinzufügung des Jahrescharacters zum Mol. Tischri:

3. 19. 326	4,1
+ 4. 8. 876	+ 4,4
1. 4. 122	1,5

Der 1. Tischri des folgenden Jahres ist (Adu) Montag, d. i. 4 Tage später, also ist 5576 ein **regelmässiges** Gemeinjahr.

Anmerkung. Statt von Baharad, dem Molad der Schöpfung auszugehen, (wobei die ersten 216 Cyklen in die Zeit **vor** dem Beginn unserer Kalenderrechnung fallen[1]), wählen wir einen andern geeigneten Molad aus, der der Gegenwart erheblich näher ist. Aus mehrfachen Gründen eignet sich das Jahr 5340 (1580) am besten dazu. Mit

[1]) Vergl. meinen Aufsatz: „Ueber Molad-Tabellen" vom Juli 1894, S. 465.

diesem Jahre beginnt der Cyklus, in dem der Gregorianische Stil an die Stelle des Julianischen tritt. Vom vierten Jahre dieses Cyklus an gehört die Folgezeit dem neuen Stile, die vorangehende Zeit durchweg dem alten Stile an. Dazu kommt, dass der Molad Tischri des Jahres 5340 fast genau 2 Tage beträgt. Es fehlt nur ein Chelek, das auf das Ergebnis der Rechnung keinen Einfluss übt. — Die Jahreszahl selbst, sowohl die jüdische wie die christliche, ist im Gedächtnisse leicht zu merken, die erstere durch ihre Ziffern, die letztere, weil der Kalenderkundige die Jahreszahl 1582 bereits im Kopfe hat; und der Molad zwei ist eine Vereinfachung von Baharad.

Das Jahr 5576 (s. d. obige Rechnung) liegt 5576 — 5340 = 236 Jahre hinter dem Grundjahre 5340. Beachtet man, dass 100 Jahre 5 Cyklen und 5 Jahre enthalten, so erkennt man sofort, dass 236 Jahre aus 12 Cyklen und 8 Jahren bestehen; und da das 3., 6. und 8. Jahr Schaltjahre sind, so enthalten diese 8 Jahre: 3 Schaltjahre und 5 Gemeinjahre.

Die Charaktere des Cyklus, des Schalt- und des Gemeinjahres, mit denen diese Zahlen multiplizirt werden müssen, haben dadurch eine so überaus einfache Gestalt erhalten, dass die Tage, Stunden und Chalakim in Tage verwandelt, und diese wieder auf eine Decimalstelle abgekürzt wurden. 2,7 steht für 2,68962; 5,9 für 5,89772; und 4,4 für 4,36713 Tage[1]).

2. Das christliche Datum für Donnerstag, den 1. Tischri des Jahres 5576 (1815).

Zur Lösung derartiger Aufgaben benutzten die jüdischen Gelehrten meist die Thekuphath Tischri; allein die Berechnung dieser ist noch umständlicher als die bisherige Moladberechnung. Die Methoden christlicher Gelehrten machen nicht geringere Mühe. Hier soll das ziemlich einfache Verfahren zu Grunde gelegt werden, das ich zuerst im Jahre 1891 in den „Grundzügen des jüdischen Kalenders“ veröffentlicht habe.

Da der 19jährige Mondcyklus sich mit den Sonnenjahren fast vollständig ausgleicht, so beginnen die einzelnen Cyklen meist mit demselben Datum, etwa dem 22. September a. St. oder dem 2. Oktober n. St.

Ferner ist bekannt, dass das jüd. Gemeinjahr etwa 11 Tage kürzer, das jüd. Schaltjahr etwa 19 Tage länger ist als das christliche Jahr. Auf diesen Thatsachen beruht die folgende Berechnung.

Das Jahr 5576 ist das neunte Jahr des Cyklus (s. oben). Ihm sind 5 Gemeinjahre und 3 Schaltjahre im Cyklus vorangegangen. In jenen ist das Datum des Neu-

[1]) Da alle drei Decimalzahlen bei der Abkürzung eine Erhöhung erfahren haben, so werden die Resultate der Rechnung stets etwas zu gross sein; doch hat das fast nie einen Einfluss auf den Wochentag des 1. Tischri (wie auch in unserm Beispiel); doch davon später.

jahrs um 5×11 Tage früher, in diesen um 3×19 Tage später als am 2. Oktober eingetreten. Hiernach fiele der 1. Tischri 5576 (57−55=2 Tage nach dem 2. Okt. also) auf den 4. Oktober.

Dieses Datum ist aber nicht ganz zuverlässig, da weder der 2. Oktober für den Anfang des Cyklus, noch die Zahlen 11 und 19 ganz genau sind. Entscheidend ist, ob der gefundene 4. Oktober, wie es sein soll, ein Donnerstag ist. Nach bekannter Methode, die hier kurz angedeutet werden soll [1]), ergiebt sich, dass der 1. Januar des Jahres 1815 (das für den Oktober dem Jahre 5576 entspricht) auf Sonntag fällt, dann ist der 1. Oktober auch Sonntag, der 4. Oktober also Mittwoch. Da nun aber Neujahr Donnerstag ist, so fällt es auf den

5. Oktober.

3. Wann ist der 1. Nissan, wenn der 1. Tischri eines regelmässigen Gemeinjahres der 5. Oktober ist?

Vom 1. Tischri bis 1. Nissan (incl.) sind 6 Monate und 1 Tag oder 6×4 Wochen und 10 Tage, denn die einzelnen Monate ת ח ב ט ש א (2 1 2 1 2 1) bestehen je aus 4 Wochen und den unter den Buchstaben befindlichen Zahlen von Tagen. (Diese der Anschaulichkeit wegen gemachte Aufstellung lässt sich unschwer im Kopfe ausführen).

Die 6 Monate vom 5. Oktober bis 4. April bestehen aus O N D J F M (3 2 3 3 1 3) 6×4 Wochen und 15 Tagen. (1816 ist ein Schaltjahr).

Da nun die 6 christlichen Monate 5 Tage mehr enthalten als die jüdischen, so müssen vom 4. April 5 Tage zurückgegangen werden, um zum 1. Nissan zu gelangen. Dieser fällt demnach auf den

30. März 1816.

Um eine klare Uebersicht über das vorstehende Verfahren zu gewinnen, soll noch ein ähnliches Beispiel zusammenhängend berechnet werden.

Der 12. Elul 5489, der Geburtstag M. Mendelssohns.

---

[1]) Der 1. Januar 1815 : 1814 + (¼) 453
= 2267 : 7, Rest 6 = Freitag n. a. St.
= Sonntag n. n. St.

1. Wochentag des 1. Tischri 5489. Art des Jahres.

5489		M. T. 5340 = 2,0
−5340		7. 2,7 = 4,9
149 Jahre		5 5,9 = 1,5
= 7 C. u. 16 J.		11. 4,4 = 6,4
= 5 Schj. u. 11 Gj.		M. T. 5489 = 0,8 [1])

Der 1. Tischri 5489 = **Sonnabend**. Als 17. Jahr im Cyklus ein **Schaltjahr**.

0,8 + 5,9 = 6,7 = Sonnabend. 5489 **überzählig**.

2. Christliches Datum des 1. Tischri 5489 (1728) 11×11 = 121 Tage früher; 5×19 = 95 Tage später, also 121−95 = 26 Tage früher als der 2. Oktober, d. i. der 6. September — wenn dies ein Sonnabend wäre. Der 1. Januar 1728 ist: 1727

$$\frac{431}{2158 : 7;\ \text{R } \mathbf{2}}$$

= Montag im a. St.
= Donnerst. im n. St.

Ist der 1. Januar Donnerstag, so ist der 1. Sept. Mittwoch (da 1728 ein Schaltj.), also der 6. Sept. Montag, also der nächste Sonnabend der **4. September**.

3. Datum des 12. Elul im überz. Schaltj. 5489.

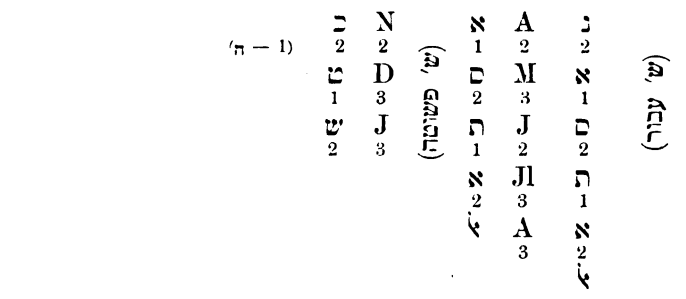
Vom 1. Tischri bis 12. Elul (incl.) sind 12 Mon. u. 12 Tage oder, da die 12 Mon. aus 12 . 4 W. u. 20 Tagen bestehen, (8 Mon. zu 30 u. 4 Mon. zu 29 Tagen) = 12 . 4 W. u. 32 Tage. Vom 4. Sept. 1728 bis 3. Sept. 1729 sind 12 . 4 W. und 29 Tage (7 Mon. zu 31, 4 Mon. zu 30, 1 Mon. zu 28 Tagen). Es kommen also zum 3. September noch 3 Tage hinzu; daher fällt

der 12. Elul auf den 6. September.

Anmerkung. Wer bei einer grösseren Zahl von Monaten diese Rechnung bequemer ausführen will, der bediene sich der folgenden, leicht verständlichen Tabelle:

	ה S		א F		א I
	2 2		1	0 (s 1)	2
	ה O		ב M		א II
(ב + 1)	1 3		2	3	1

[1]) Siehe die spätere Correctur S. 271 f.



Die beiden vorgeführten Beispiele lagen diesseits des Grundjahres 5340, und so wie sie werden alle anderen Daten des Gregorianischen Stiles behandelt. Als Beispiel für ein Datum des alten Stiles, wollen wir den 14. Nissan 4895 (1135) umwandeln. Der Abstand des gegebenen Jahres vom Grundjahr ist 5340 - 4895 = 445 Jahre = 23 C. u. 8 Jahre. Diese 8 Jahre sind die letzten Jahre des 24. Cyklus. Statt nun die Molads der 23 Cyklen und der 8 Jahre vom Grundmolad 2,0 abzuziehen, ist es zweckmässiger die Molads vom 24 C. abzuziehen und dann die von 11 Jahren (der Ergänzung zu 19) d. h. von 4 Schaltjahren und 7 Gemeinjahren hinzuzufügen. Hiernach stellt sich die Rechnung so:

M. T. 5340 = 2,0 0,2
24 . 2,7 = −1,8 4 . 5,9 = 2,6
0,2 7 . 4,4 = 2,8
M. T. 4895 = 5,6

d. 1. Tischri **Donnerstag**

und als 12tes Jahr im Cyklus ein **Gemeinjahr**. Alles Uebrige wie oben; nur beginnen die Cyklen mit dem 22. September (statt mit dem 2. Oktober). Das Ergebniss der Rechnung führt auf den 30. März.

Zum Schluss muss noch gezeigt werden, wie umgekehrt ein christliches Datum in das entsprechende jüdische umgewandelt wird.

Gesetzt es handelte sich um den **1. Januar 1898**. Der 1. Januar 1898 fällt in das jüd. Jahr

1898 − 240 + 4000 = 5658.

Man berechnet jetzt wie oben:

1) den Wochentag des 1. Tischri 5658 (Montag)

2) das christliche Datum dieses Tages (27. September)
3) die Zeit vom 27. Sept. bis zum 1. Januar (incl.) in Wochen und Tagen (3 . 4 W. u. 13 Tage);

dann die Zeit v. 1. Tischri bis Ende Kislew in Wochen und Tagen (3 . 4 W. u. 6 Tagen), und zählt die fehlenden 7 Tage im Tebeth zu. Das giebt den **7. Tebeth.**

Anhang.

In den willkürlich gewählten hier vorgeführten Beispielen kamen als Verschiebungsursachen des 1. Tischri nur die beiden häufigst vorkommenden Fälle in Betracht: Adu u. Jach.

Um aber auch die seltener auftretenden Erscheinungen: Gatrad und B'tu Thakpat berücksichtigen zu können, setzen wir 3,4 (statt 3,38287) für Gatrad, und 2,6 (statt 2,64772) für B'tu T. Für Jach steht 0,8 (für 0,75).

Da bis auf die Zahl für B'tu T. alle unsere Tages-Decimalen, wie schon oben angedeutet, eine Erhöhung erfahren haben, so könnte doch ausser dem Molad Tischri auch Neujahr falsch bestimmt werden. In zweifelhaften Fällen — wir werden gleich solche nennen — kann man statt der einen gegebenen Decimalstelle deren 2 oder 3 in Rechnung bringen. Man erlangt dann ein zuverlässiges Resultat und spart immer noch gegen das sonst übliche Verfahren viel Rechenarbeit.

Zweifelhaft ist der nach obiger Rechnung gefundene Molad, wenn er nur einige Zehntel höher ist, als zur Verschiebung erforderlich erscheint. — Gesetzt der Mol. T. wäre nach dem abgekürzten Verfahren 1,3 oder 4,4 oder 6,5, so wäre zu fürchten, dass diese Decimalbrüche nur in Folge der genannten Erhöhung entstanden seien, und dass der richtige Molad auf den vorhergehenden Tag fiele. Das gilt für Adu. Für Jach müssten die Zehntel 8 oder 9 zweifelhaft erscheinen [1]; bei Gatrad die Zehntel über 4, bei B'tu T. über 6.

Nun giebt es aber ein zuverlässiges Mittel, durch eine leichte Correctur des berechneten Molads, diesen ganz richtig zu gestalten.

a) Die Zahl 2,7 (mit der die Cykluszahl multiplicirt wird) ist etwas zu gross, und der Fehler wird immer grösser,

---

[1]) Vergl. das 2. Exempel auf S. S. 268f und hier unten S. 272.

je grösser der Multiplicator ist. Man muss daher, wenn der Cyklus die Zahl 5 übersteigt, ein Zehntel, nach 15 zwei Zehntel nach 25 drei Zehntel usw. vom Ergebniss abziehen.

b) Das Product für die Schaltjahre bleibt unverändert.

c) Die Gemeinjahre können 1 bis 12 betragen. Bis 3 subtrahirt man ein Zehntel, bis 6 zwei Zehntel, bis 9 drei Zehntel und bis 12 vier Zehntel.

Beispiele.

1. Exempel.		2. Exempel.		3. Exempel.	
	2,0 Corr.		2,0 Corr.		2,0 Corr.
11 . 2,7 = 4,4	−1	7 . 2,7 = 4,9	−1	24 . 2,7 = 1,8	−3
3 . 5,9 = 3,7		5 . 5,9 = 1,5		0,5	
5 . 4,4 = 1,0	−2	11 . 4,4 = 6,4	−4	4 . 5,9 = 2,6	
4,1	−3	0,8	−5	7 . 4,4 = 2,8	−3
= 3,8		= 0,3		= 5,6	

Wie man sieht, ändern die Correcturen nur im 2. Exempel das ursprüngliche Resultat.

Das Wiener Memorbuch in der Klaussynagoge von Fürth.

Von

Dr. L. Löwenstein.

Prof. Kaufmann ist in seiner Schrift „Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien“ (Pest 1889) mit kundigem Blick den Spuren der Vertriebenen in ihre neue Heimat gefolgt und hat ihre Schicksale mit gewandter Feder gezeichnet. Die Söhne des Koppel Fränkel, heisst es das. S. 191, übergaben die theuerste Erinnerung aus der alten Heimat, einen Leuchter des Gotteshauses von Wien, der Altsynagoge in Fürth. Aber auch eine andere theure Erinnerung an die alte Heimat befindet sich heute noch in Fürth: es ist das Memorbuch von Wien, welches Jizchak Sekel Fränkel mitnahm und in der Klaussynagoge von Fürth niederlegte. Wie Prof. Kaufmann aus dem Memorbuch der Klaussynagoge des Zacharias Lewi aus Wien, dass in Misslitz sich befindet, im Magazin XVII, 289 ff. ergänzende Daten zu den Personalien

der Vertriebenen geschöpft hat, so dürfte auch das Fürther Memorbuch, über welches ich das Allgemeine schon in der Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland II, 91 ff. veröffentlicht habe, nach manchen Seiten Aufklärung geben.

Das Gebet für Kaiser Leopold und seine Gemahlin ist auch hier ganz ähnlich, wie bei dem Memorbuche in Misslitz; der Name der Gemahlin אנא מריים ist schon im Text beigefügt, während am Rand Eleonore, die 3. Frau des Kaisers verzeichnet ist.

Die Jiskor beginnen hier ebenso, wie dort, mit dem Märtyrer Isaak von Niederspreigen (in unserm Memorbuch steht נידר שפוניין), der am 24. Januar 1633 starb (בעבור שעמד באמונתו ונהרג על קדושת הש"י) und dem Jüngling Sender b. Jakob (בעבור שקידש את השם ברבים ועמד בנסיון ולא רצה לחלל את בריתו אבותיו ומסר את נפשו על קדושת הש"י). Derselbe starb ביום השבת פ' על פני כל אחיו נפל כ"ז מרחשון שצ"ה לפ"ק, d. i. 18. November 1634. Hierauf folgt מהר"ר בצלאל יוסף aus Mantua, Sohn des Gaon R. Samuel aus der Familie נארלינג"י mit allen Märtyrern aus Mantua, עם נפשות כל קרוביו וקדושי דק"ק מנטובא אשר מחוץ שכלו חרב ומחדרים אימה ועם כל הקדושים אשר מכרו נפשם על קדושת ה' בעבור שעסק בצרכי צבור באמונה לש"ש ובעבור שהניח אחריו ברכה מהנה מרובה והגונה לעניים בשכר זה הקב"ה יחום ויחמול על פליטה הנשארת עם כל ישראל ונאכר אמן (vgl. Grätz X, 49; LV[1]) S. 22). Aus den folgenden Jiskor interessirt uns zunächst מה"רר Jizchak Jomtob, Sohn des הח"ר Uri, der am 4. Dezember 1630[2]) starb; mehrere Kinder des R. Uri bilden die folgenden Einträge; es folgen: Sara Ester, Tochter des R. Simon und Gattin des R. Israel Jechiel ha-Cohen und deren Sohn Josef (FI[3]) No. 2); Sara Handel, Tochter des R. Avigdor (das. No. 3) und deren Schwester הקדושה מרת גיטל; Gerson b. Mose ha-Cohen und seine Söhne Moses (dessen Frau הרבנית Channa) und Simcha (vgl. FI No. 85 und 301, LV S. 27; sie gehörten zur Familie Rapoport); der heilige R. Mordechai Model b. Gerson הי"ד; R. Nachum b. Salomo ha-Cohen, der am 22 September 1596 starb; R. Abraham b. Simon, für den seine Frau הרבנית Mirjam und seine Söhne Simon und Gerson spendeten (FI No. 548 und 556), David Tewele b. Simon Auerbach

[1]) = „Letzte Vertreibung" von Prof. Kaufmann.

[2]) Nur wenigen Einträgen ist das Sterbedatum beigefügt; aus dem hier angegebenen geht hervor, dass die Einträge nicht chronologisch geordnet sind, sondern in späterer Zeit erfolgten.

[3]) = „Frankl, Inschriften des alten jüd. Friedhofes in Wien" (Wien 1855).

(vgl. das. No. 8) und sein Sohn Naftali; מהר"ר Kaleb Abraham b. Noah Mosche Jechiel, (vgl. das. No. 6); Salomo b. Nachum ha-Cohen (das. No. 5) und R. Jechiel b. מהר"ר Kaleb Abraham; Taube, Tochter des R. Simon und deren Schwester מיכלינא; מה"רר Salomo b. Simon (wahrscheinlich Sohn des das. No. 5 genannten Simon), starb Sabbat 11. August 1601. Der Arzt Mose Maorkaton, Sohn des Jehuda, starb Sonntag 20. Februar 1605 (vgl. das. No. 15 = No. 135; LV S 25; er führte den Familiennamen Freistadt; cf. Horovitz, Frankfurter Rabbinen I, 34 A. 2; Brüll Jahrb. V, 223); später werden noch genannt: sein Bruder הר"ר Żebi (FI No. 561; LV S. 26) und sein Vater, der Gaon Jehuda Liwa, der Arzt, Sohn des Gaon R. Mose, st. 26. April 1635 (FI No. 559; LV S. 32); seine Töchter Rachel, Mirjam[1]) und Vogel spendeten ihm zu Ehren zur Armenkasse; seine Frau Rebecka, Tochter des מהר"ר Mordechai ha-Levi Oettingen[2]), starb 11. Februar 1633. Rabbiner Abraham Chajim aus Opatow und seine Frau Malka[3]), Tochter des מהר"ר Eleasar (FI No. 53; LV S. 10). Aus der Familie Fränkel-Mirels wird zuerst der fromme und angesehene Jakob Koppel, Sohn des מהר"ר Abraham ha-Levi genannt, der 14. September 1612 starb (vgl. LV S. 20A.) und für den seine Frau Mirl und seine Söhne Spenden gaben; dann dessen Vater, der eben genannte מהר"ר Abraham, Sohn des מהר"ר Mosche ha-Levi Heller (das Sterbejahr fehlt und liegt zwischen 1612 und 1615) und dessen Frau, die רבנית Bela, Tochter des R. Meir ha-Levi; מהר"ר Meschullam Salman, Sohn des מהר"ר Aron Teomim von Prag

[1]) Mirjam, Gattin des Meschullam Salman Fischhof, st. 29. Juli 1654 (FI No. 202; vgl. LV S. 26 und 172); deren Sohn Chajim starb Mittwoch 28. Tischri 426 d. i. 7. Oktober 1665 (vgl. LV S. 172; die dort vorgenommene Korrektur von סג"ל bei FI No. 313 in ש"ן erscheint mir gewagt; ich möchte eher זלמן lesen); die Frau des oben genannten R. Chajim war Krassel, Tochter des heiligen R. Jizchak st. 4. Oktober 1667 (vgl. FI No. 298, wo falsches Datum); eine Schwiegertochter des Meschullam Salman Fischhof, Rebecka, starb am 6. November 1665 (vgl. das. No. 299, wo יום ו' כ"ח חשון zu vervollständigen ist).

[2]) FI No. 90 scheint dieser Rebecka anzugehören; das unverständliche אפלרסל lässt sich vielleicht so auflösen, dass אזלר als falsche Lesung für אימונג anzusehen ist und ס"ל ist dann סגן לכהנים.

[3]) Malka war vermuthlich die 1. Frau des R. Chajim (vielleicht ist es FI No. 44, die auf dieselbe hinweist); seine 2. Frau war Mirjam, Tochter des R. Mosche, die in Prag am 28. September 1639 starb (vgl. Galed No. 158, wo das Akrostich vollständig lauten sollte מרים בת מ"ר משה); deren Tochter Belusch war die Gattin des Mosche Heller, Sohn des R. Lipmann Heller (Galed No 163); der Sohn Salomo starb 1675 in Prag (vgl. Hock, die Familien Prags S. 400 No. 784). *[Vgl. jetzt auch* דור ישרים *von Jos. Cohen Zedek, S.-A. aus dem Jahrb.* הגרן, *S. 8f. M. Br.]*

und seine Frau Dweril[1]) Tochter des R. Jakob באלהרייץ; ihre Söhne Aron (vielleicht identisch mit FI No. 45) und Jakob und die beiden Frauen des Letztgenannten, nämlich Bela הי"ד, Tochter des Jakob נ"ש, und Slava (das. No. 46), Tochter des Gaon R. Samuel (Bacharach) von Worms; ihre Tochter Mirl und die Söhne ihrer Brüder spendeten zu ihrem ehrenden Gedächtniss; sie starben a 1621; Mirl, die fromme Wittwe des Koppel Levi Wallerstein, starb am 21. Februar 1639; Issachar Bär b. Meir ha-Levi st. Montag 16. Oktober 1634 (FI No. 98, Magazin das. S. 292); die fromme Frau Selda (FI No. 644), Tochter des angesehenen und frommen R. Mosche ב"ץ, für welche ihre Söhne Mosche und Feibisch Gaben spendeten, starb 27. Februar 1626; der Gaon אב"ד R. Mosche Teomim, Sohn des כהר"ר Simon, starb am 11. April 1639 (FI No. 114). Der Gaon R. Simon b. כהר"ר Meschullam Salman (Auerbach) starb 11. März 1638 in Eibenschütz (LV S. 32); sein gelehrter Sohn R. Jechiel wird ebenfalls später erwähnt. Israel Isserl, Sohn des heiligen R. Secharja, starb 16. Mai 1640 (FI No. 124; Magazin S. 293); im gleichen Jahr starb auch sein Sohn, der wohlthätige R. Secharja (Der Eintrag in unserm Memorbuch entspricht wörtlich jenem in Misslitz, vgl. Magazin S. 293. 299). Es folgt der fromme Josef Juspa, Sohn des מה"ר Josua Jalk ha-Cohen; sein Sohn Samuel Phöbus spendete den Armen (LV S. 63); der Eintrag ist ohne Sterbedatum. Der fromme und angesehene Vorsteher R. Tanchum Meister, Sohn des R. Juda Fischhof; seine Tochter Elkele, Frau des angesehenen Armenkassiers כהר"ר Mosche, spendete für ihn (FI No 584); R. Tanchum Meister, der Heilige, Sohn des Vorstehers Mosche, am Rande steht bei diesem Eintrag: נהרג ונקבר ביום ו' י"א תשרי בשנת ובפרשת כי תם עבדיו יקום ונקם ישיב ת"כ"ד לפק 11. Tischri 424 = 12. Oktober 1663 (wonach FI No. 136 zu corrigiren ist); Vitoria, Tochter des R. Simon (Simel), deren Mann Koppel סנ"ל für sie spendete, starb Montag 20. Cheschwan 1641 (FI No. 128 zu corrigiren); Braune, Tochter des Salomon[2]) und Gattin des R. Mosche Fröschl, (der ein silbernes

[1]) Im Original steht דבעריל, denn so lautet dieser Name und nicht Reberl, wie LV S. 20 A steht, wo ד mit ר verwechselt ist; der Name Dweril ist vermuthlich ebenso, wie Dobrasch, aus דבורה entstanden; vgl. דוערל bei Hock, S. 391, No. 2701; der 2. Mann der Dweril war der Gaon R. Mosche R. Mendels aus Krakau, Rabbiner in Frankfurt.

[2]) Salomon Salkind Zigeuner; ein Bruchstück seines Grabsteins ist in FI No. 571 enthalten.

עץ חיים stiftete) starb 11. April 1641 (das. No. 130). Rickel, Tochter des Salomo Linz, starb 26. Januar 1641 (das. No. 129); Esther, Tochter Joëls, Gattin des Vorbeters Efraim Jehuda, starb am 30. Mai 1644 שנת לראות טו"ב יד"וד בא"רץ חי"ים (FI No. 144); der Jüngling Jakob Koppel, Sohn des Moses ha-Levi (Heller), starb im Alter von 17 Jahren am 9. September 1645[1]) (das. No. 152); der Vorsteher Isaak b. מהר"ר Uri Bacharach und seine Frau Hindel, Tochter des R. Abraham ha-Levi; der Vorsteher Simon, Sohn des Samuel, der eine Thorarolle spendete; der angesehene Jehuda b. Naftali ha-Levi (vermutlich der Vater des LV S. 59 genannten Vorstandsmitglieds Naftali Herz b. Jehuda); der Vorsteher Henoch b. Mosche Jakob (Schick), st. 3. Oktober 1649 יום א' ז"ך חשרי שׂי"ק לפ"ק (FI No. 176); Sprinzel, Tochter des R. Mosche ha-Levi (das. No. 171); Jakob Koppel, Sohn des R. Jehuda, der am 13. August 1663 starb[2]), und seine Frau Edel, Tochter des מהר"ר Meschullam Salman (Auerbach?), die am 5. August 1629 starb; ihr Sohn, der angesehene כהר"ר Benjamin, spendete für sie; Jachent, die Tochter des angesehenen und gelehrten Arztes R. Elijahu Chalfan[3]), st. 3. Mai 1646; der Vorsteher Jakob David, Sohn des gelehrten R. Naftali Neumark, stiftete eine Thorarolle mit silberner Verzierung und starb 10. Februar 1657[4]); Buna, Tochter des Rabbiners Abraham Flesch, starb 26. Dezember 1655[5]); Rechel, Tochter des R. Jakob ha-Levi, starb 26. Januar 1664 (das. No. 288);

---

[1]) שנת שֹׂך יצא יצא יעקב.

[2]) Derselbe Name mit früherem Sterbejahr steht FI No. 277.

[3]) Seine Ahnen gehörten zu den 1395 aus Frankreich Exilirten, die sich in Italien niederliessen und später in Prag wohnten, von wo Elijahu Chalfan nach Wien übersiedelte; vgl. FI S. XI und No. 32, 34, 57, 162 (aus letzterer Stelle geht hervor, dass Jachent die Gattin des Jehuda Löb Krakau war; das Sterbejahr ist dort 1647; in unserer Quelle steht 1646; in beiden Jahren war der 33. Omertag am Donnerstag); vgl. auch LV S. 25. Die Stammtafel der Familie Chalfan s. Steinschneider Cat. Bodl. No. 7623. Ein Träger des Namens Chalfan wird auch LV S. 180 genannt, wobei ich zur Ergänzung noch bemerke, dass dieser Uri Phöbus (Manneles) Vrf. des von seinem Sohn herausgegebenen ס' דת אש ist (Berlin 1743); vgl. Michael אור החיים No. 324; er starb in Prag 1. Juni 1707 (Galed No. 87).

[4]) Vgl. FI No. 250, wo יית die Jahreszahl 417 und ז"ך dem Monatstag (27. Schwat) entspricht; hiernach ist diese Stelle und LV S. 27, A. 5 zu corrigiren; derselbe unterzeichnet auch die Urkunde in LV S. 59, A. 1.

[5]) Vgl. FI No. 212; ein Sohn Hirsch, dessen Tochter Rechle am 6. November 1635 starb, steht das. No. 105, wo שצ"ו zu lesen ist; eine Tochter Nissel s. LV S. 184.

der angesehene und gelehrte R. Josef Mazliach [1]), Sohn des R. Menachem Isaak סג"ל, starb 2. April 1664; Idel, Tochter des R. Simon Simel, starb 22. Januar 1655 (עש"ק י"ד שבט נשמה קדושה לפ"ק); Salomo, Sohn des gelehrten R. Aron ha-Levi, starb 29. November 1652 (das. No. 191, wo 1643 falsch ist); daneben wird dessen Tochter Lea genannt, st. 13. März 1667. Hierauf folgt der Eintrag für den Rabbiner Scheftel Horwitz, der am 9. April 1660 starb [2]) (das. No. 254). Ascher Lämel, Sohn des R. Mordechai (ha-Levi Oettingen) starb 4/5. September 1662 (FI 585; LV S. 59). Frau Branete, Tochter des מהר"ר Samson כ"ץ, starb im Alter von 93 Jahren am 8. Januar 1666 in Jerusalem (vielleicht die Schwester des in Galed No. 84 genannten R. Jizchak); die angesehene Frau Dina, Tochter des Synagogendieners Abraham und sein im Greisenalter verstorbener Sohn Isaak; R. Jaske b. R. Zewi st. 23. Febr. 1661; der Vorsteher Aron, Sohn des מהר"ר Josef Jakob ha-Levi (vgl. LV S. 59, A. 1), starb 31. Okt. 1659 (FI No. 248); Anschel, Sohn des berühmten Rabbiners Simon (Spiro) und Schwiegersohn des gelehrten R. Mosche Mirels starb 25. Februar 1661; seine Frau Jares starb 3 Tage später am 28. Februar 1661 (FI No. 265/66; LV S. 79 A 1); Rösel, die Tochter des R. Seeb Wolf Brisk, starb 6. Juni 1660 — יום א' ז"ך סיון נשמה הקדושה — (vgl. FI No. 256); Mirjam Malka, Tochter des R. Aron Malkes [3]) und Gattin des R. Salomon Fischhof-Auerbach, spendete 50 fl. für die Synagoge; sie starb 15. Oktober 1661 (das. No. 274); Jakob Koppel Fränkel (der reichste Jude von Wien) starb Donnerstag 17. April 1670 und wurde am gleichen Tage dort beerdigt (das. No. 320; LV S. 132); seine Frau Zortel, Tochter des angesehenen כהר"ר Avigdor נ"ץ (ohne Sterbedatum; vgl. FI No 328, wo mir das Sterbejahr zweifelhaft erscheint und auch der Wochentag zum Monatstag nicht passt); seine Tochter Kröndel, Gattin des Issachar Bär, starb in Siwan 1659 (das.

---

[1]) Er stammte aus Mantua, zeichnete sich in Wien besonders als Schtadlan aus und starb in Frankfurt a. M., wo auf seinem Grabstein, nach den bei Rabbiner Horovitz daselbst befindlichen Abschriften, noch Folgendes zu lesen ist: הקצין והנדיב כהר' יוסף סג"ל מנטוב' — איש רב בינה, הי' דר בק"ק ווינה, וקרב למלכות הי' בכל עת ועונה, נגזר עליו מלמעלה, שתהא פה טמונה, השתדלן הר"ר יוסף מצליח בן הר"ר מנחם יצחק הלוי ז"ל . . . .

[2]) Freitag 28. Nissan 420 entspricht dem 9. April (Kaufmann im Magazin S. 295 hat 12. April, ebenso Zunz in „Monatstage").

[3]) Wahrscheinlich derselbe, der bei Hock a. a. O. S. 214 unter מלכות verzeichnet ist.

No. 243; Magazin S. 294); der angesehene מהר"ר Mordechai, Sohn des R. Zebi, und seine Frau Rebecka, Tochter des R. Jakob ha-Levi, stifteten eine Thorarolle und ein dazu gehöriges Mäntelchen; die Frau Perl, Tochter der Krönle, welche sich stets mit frommen Werken und Liebesthaten beschäftigte und für die deren Gatte, der vornehme הר"ר Löb, eine Spende gab; der gelehrte und fromme Rabbinatsassessor R. Josef, Sohn des מהור"ר Secharja Fränkel[1]), starb 10. Dezember 1799; der fromme und gelehrte Simon Levi, Sohn des R. Mosche Israel, starb 12. März 1803. Der letzte Eintrag nennt den frommen R. Samuel, Sohn des R. Jomtob halevi.

Auf dem nächsten Blatt steht nur ברכת הגומל, und mit dem nachfolgenden beginnt eine neue Abtheilung, deren erster Eintrag dem Andenken des Vorstehers David Jizchak Sekel ha-Levi, Sohn des reichen Koppel aus Wien, gewidmet ist, der das vorliegende „Buch der Erinnerung" aus dem Wiener Exil nach Fürth brachte; er befahl seinen Kindern, wie es in diesem Eintrag heisst, stets fromm zu sein und aus seinem Nachlass für ewige Zeiten Talmudbeflissene zu unterstützen; er starb Sonntag, 4. November 1691 (vgl. LV S. 194, wo der 15. Oktober unrichtig ist).

Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland.

Von
Dr. Max Freudenthal.

(Schluss.)

Anhang.

In der nachfolgenden bibliogr. Beschreibung (vgl. 231, Anm. 2) des Gottschalckschen Talmud-Druckes bezeichne ich mit B die erste Frankfurter-BerendLehmann-Ausgabe. *Format*: Klein Folio (B: Gross Folio), dem entsprechend engerer Satz. *Ausstattung*: Sechs verschiedene Typen; zahlreiche Vignetten, besonders um das Anfangswort jedes Traktats Engelköpfe. Infolge der Amsterdamer Konkurrenz besseres Papier als

[1]) R. Secharja, Sohn des Oberrabbiners und Klausstifters R. Bärmann Fränkel und Urenkel des Koppel Levi von Wien, starb Donnerstag, 2. Juni 1746.

sonst bei den Frankfurter Drucken. Bogensignaturen: stets bis zur Quarte, mit latein. Titel, hebr. und latein.-arab. Ziffern. *Titelblatt*: (gleich dem zweiten bei B.) hebr. und latein. Teil, durch eine Vignette mit den Namensinitialen Michael Gottschalcks getrennt. Der Hebr. Teil enthält: den Namen des Traktats (bei einzelnen geht ein Bibelsatz mit Anspielung auf den Namen voraus) und der Commentare (Raschi, Thossaphoth, Piske Th., R Ascher und Maimonides). Die Ausgabe sei abgesehen von den verbesserten Druckfehlern ein getreuer Abdruck der Baseler (was aber nicht wahr ist, s. Rabbinovicz a a. O.), mit grösster Sorgfalt unter Benützung guten Materials durch Sachverständige hergestellt und biete folgende Vorzüge: 1) Der Text sei nach den Commentaren von Sal. Luria, Sam. Edels, Meir Lublin korrigiert und mit besonderem Variantenverzeichnis darnach versehen; 2) Das bei den Traktaten Berachoth, Nedarim, Sota, Nasir, Niddah u. Bechoroth fehlende Parallelenverzeichnis sei aus Mischneh Thora, Semag u. Tur zugefügt; 3) dasselbe zur 5. Ordnung Kodaschim ergänzt und nach Kaidenowers Birchath ha-Sebach korrigiert, ferner seien die in einzelnen Tractaten vorkommenden Abbildungen vermehrt und das Verzeichnis der talmudischen Parallelstellen zu Horajoth, Niddah und Seder Teharoth hinzugefügt Endlich sei auch noch ein alphabetisches Verzeichnis der Kapitelanfänge beigegeben und zwar hinter dem Traktat Thaanith. — Als Druckorte angegeben: Berlin und „hier“ F. a./O.; unter der Regierung Fr. Wilh. u. s w durch Michael Gottschalck u. s. w., dem als Ersatz für all' seine Mühen und Kosten kaiserl. und königl. Privilegien erteilt worden seien, von denen sich ein Extract zu Anfang des Tractats Berachoth finde. Die Jahreszahl ist, wie üblich, in einem Bibel- oder talmudischen Satz enthalten, darauf der Tractatinhalt stets anspielt. Der lat. Teil giebt den latein. Namen des Tractats mit kurzer Angabe seines Inhalts, Censurvermerk (Marcus Marinus nach den Beschlüssen des Trident. Concils), Privilegvermerk, Druckort und Verlag. Bei denjenigen Tractaten, bei denen die Gemara oder die üblichen Commentare fehlen, resp. durch andere ergänzt sind, ist auch der Text des Titelblattes entsprechend geändert *Textanordnung*: Die übliche (Talmudtext mit Raschi und Thossaphot, dann Piske Thossaphoth, R. Ascher mit Kizzur); aber nicht überall gleichmässig durchgeführt. Besonders der Mischnahcommentar des Maimonides hat bald vor, bald hinter den Halachot des R. Ascher seine Stelle, bald ist er, wie zur II. u. V. Ordnung Moëd und

Kodaschim, mit besonderem Titelblatt im Zusammenhang für alle Tractate am Ende des 2. 3. und 10. Bandes abgedruckt und zwar am Ende des 3. Bandes in der maimonidischen Reihenfolge der Tractate, nicht in der vorangehenden und nachfolgenden der Ausgabe. — Das Variantenverzeichnis findet sich zumeist auf der Rückseite des Titelblattes; das alphabetische Kapitelverzeichnis hinter Taanith; die Correspondenz zwischen Jakob Ibn Aksai und Salomo b. Adret hinter Kidduschin. — En Mischpat und Mesoreth ha-Schass teils getrennt, teils vermischt; auch für die Thossaphoth durchgeführt. *Tractate*: Die Reihenfolge derselben entspricht völlig der bei B, über welche man die Tabelle bei Strack, Einltg. in den Thalmud, 2. Aufl., S. 9 vergl. wolle. Die Paginierung ist die übliche, ausgenommen Seraim; Edujjoth und und Seder Teharot. Die Commentare von R. Ascher und Maimonides haben teils die fortlaufenden Seitenzahlen des Talmudtraktats, teils eigene; eine systematische Ordnung ist auch hier nicht innegehalten. Ich gebe nunmehr die latein. Namen und Inhaltsangaben der einzelnen Traktate in ihrer Reihenfolge, indem ich bei jedem zugleich Kopfeulogie, Jahreszahl und sonst etwa Bemerkenswertes beifüge:

I. *Berachoth*, de Benedictionibus, de Gratiis Deo Agendis, de Orationibus et Divinis Laudibus (Kopfeulogie: על עמך ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך ברכתך סלה; Jahr 1715: כי אם ליראה ולמדו חו"ל מכאן שחייב אדם לברך כל יום מאה ברכות לפ"ק). *Seder Zeraim* (Kopfeulogie: וכגנה זרועיה תצמיח; Jahr 1715: גם כי יתנ"ו בגוים עתה אקבצם לפ"ק) mit den üblichen Commentaren v. Maimonides und R. Simson und genauem Parallelstellenverzeichniss der Mischnajoth. Reihenfolge und Paginierung der einzelnen Tractate: Peah, de parte angulari segetum sive frugum pauperibus relinquenda (pag. 1—11[a]); Demai, de dandis decimis rerum dubiarum (11[b]—20[b]); Chilaim, de his, quae commisceri prohibentur (21 - 33[b]); Sebihith, de septimo anno, in quo nihil seminabatur nec terra colebatur (34—46[b]); Terumoth, de unius separatione ex unoquoque fructuum quinquagenario, quod sacerdoti datur (47 - 60[a]); Mahseroth, de decimis (60[a]—64[b]); Mahaser Seni, de secundis decimis (65—72[a]); Halah, de placenta, quae sacerdotibus datur (72[b]—78[a]); Horlah, de clausura Arboribus facienda per triennium (78[a]—82[b]); Bicurim, de primitiis frugum offerendis (82[b]—86[a]).

II. *Schabbath*, de Sabbatho (Jahr 1716: לדעה כי אני ה' מקדשכם (אמר הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה לפ"ק

Irubin, de Heterogeneis (Jahr 1716: אחו"ל בשעה שתיקן שלמה עירובין וכו' יצאתה בת קול ואמרה בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני לפ"ק). *Misnaiot Seder Moed* (Maimonides Commentar zu Sabbath und Erubin; Kopfeulogie: לששון ולשמחה ולמועדים טובים. Jahr: Anfangs Mai 1716: בשנה ובסדר וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל; gedruckt in Berlin im Hause von Baruch Buchbinder.)

III. *Pesachim*, de duabus Paschis (Jahr 1717: ינן ה' צבאות עלי ירושלם גנון והציל פסוח והמליט לפ"ק) Bezah, de festis (Jahr 1717: והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו לפ"ק). Haghigah, de festis (Jahr 1717: שבעת ימים תחוג ליי אלהיך לפ"ק). Moed Catan, de Diebus octavae festorum (Jahr 1718: אמרו רבותינו בעלי התוספות ז"ל משום דמ"ק הוא סוף סדר מועד וכדי לסיים ברבר טוב מסיים בפסוק זה בלע המות לנצח לפ"ק). Mischnah-Commentar des Maimonides zu den Traktaten Pessachim, Schekalim, Joma, Sukka, Beza, Rosch ha-Schanah, Thaanith, Megilla, Moed Katon, Chagiga.

IV. *Ros Hasanah*, de Capite Anni (Kopfeulogie: מי הגיד מראש ונדעה; Jahr 1718: והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול לפ"ק). Tahanith, de Jejunio (Jahr 1718: ויורד לכם גשם יורה ומלקוש בראשון לפ"ק); im Anhang das alphabetische Verzeichnis der Kapitelanfänge. Joma, de Propitiationum festo (Kopfeulogie: כי ביום הזה יכפר עליכם בחסד ואמת יכפר עון וביראת יי"; Jahr 1718: לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני יי תטהרו לפ"ק). *Sucah*, de festo Textoriorum (Jahr 1719: ויהי בשלם סכו לפ"ק). *Sekalim*, de Siclorum Exactione (mit Commentar von Maimonides, Jeruschalmi, Parallelenverzeichnis von Josua Boas, wozu noch das fehlende Verzeichnis der citirten Bibelsprüche gefügt worden sei; Jahr 1718: כל העובר הפקודים לפ"ק זה יתנו). *Meghila*, de Historia Hester (Kopfeulogie: מעיך תמלא את המגלה הזאת; Jahr 1719: כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום נטבעת המלך אין להשיב לפ"ק)

V. *Jevamoth*, de Praecepto de accipienda fratris sine liberis defuncti Uxore, ad suscitandum ei semen (Jahr 1719: וראה בנים לבניך שלום על ישראל). *Chetuboth*, de Nuptiis (Jahr 1719: כסף ישקל כמהר הבתולות). Mischna-Commentar des Maimonides zu Kethuboth (Jahr 1719: ראה חיים עם האשה אשר אהבת לפ"ק). *Kiduschin*, de Nuptiis (Jahr 1719: את בתי נתתי לאיש הזה לפ"ק)

VI. *Ghittin*, de Libellis Repudii (Jahr 1720: ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר). *Nedarim*, de Votis (Jahr 1720: תדור נדר ליי לפ"ק) mit den Commentaren von Raschi, R. Nissim und R. Ascher und dem Mischnah-Commentar von Maimonides; die Thossaphot am Ende. *Nazir*, de Nazareis (Jahr 1720: כי יפליא לנדר נדר נזיר להזיר ליי לפ"ק). *Sotah*, de Muliere quae in suspicionem adulterii venerit (Jahr 1720: מימינו אש דת למו לפ"ק).

VII. *Bava Cama*, de Juribus (Jahr 1720: ישועות לפ"ק) *Bava Mezia*, de Juribus (Jahr 1720: וכן תעשה לכל אבידת אחיך לפ"ק).

VIII. *Bava Bathra*, de Venditionibus (Jahr 1720: כל אלה אברים יקרות כמדות נזיק לפ"ק). . . . . Abodah sarah ohne jeden Titel und ohne jede Koptbezeichung, nur bei den Bogensignaturen: Sarah (der Censur halber, da in der Baseler Ausgabe dieser Traktat überhaupt fehlt).

IX. *Sanhedrin*, de Vejudicibus (Jahr 1721: מלך במשפט יעמיד ארץ לפ"ק). *Macoth*, de Verberum Mulcta (Jahr 1721: את שלש הערים תגנו מעבר לירדן ואת שלש וגו' לפ"ק). *Sevuoth*, de Juramentis (Jahr 1721: שבועת יהוה תהיה בין שניהם לפ"ק). *Horaioth*, de Judicio (Jahr 1721: יורו משפטיך ליעקב לפ"ק). mit Commentar von Raschi und Maimonides, sowie Jeruschalmi. *Adaioth*, de Ritibus (Jahr 1721: עדות ה' נאמנה לפ"ק) mit Commentar des Maimonides und Abraham b. David (Paginirung: 2—14ᵇ). . . . . Ohne Titelblatt: Aboth de-R. Nathan, Sophrim, Semachoth, Kallah, Derech Erez Rabbah und Suta, dann Maimonides Schemonah Perakim und Commentar zu Aboth. (Paginirung: 1—24ᵇ einschliesslich Schemonah Perakim; Aboth — Commentar neu paginiert: 1—8ᵇ).

X. *Zevachim*, de Sacrificiis (Jahr 1721: ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לפ"ק). *Menachoth*, de Oblationibus (Jahr 1721: ובת צור במנחה פניו יחלו לפ"ק). *Bechoroth*, de Primogenitis (1721: לא תעבד בבכור לפ"ק) (In der Strackschen Tabelle falsche Ordnungsnummer). Mischnacommentar des Maimonides zur 5. Ordnung Kodaschim (Kopfeulogie: זבחו זבחי צדק; Jahr 1721: בואו יבא אהרן אל הקודש).

XI. *Cholon* (Bogensignaturen: *Cholin*), de Immolationibus (Jahr 1721: בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר לפ"ק). *Erachin*, de Rerum Taxationibus (Jahr 1722: ואם המקריש יגאל את ביתו

ויסף את חמישית כסף עליו לפ"ק). *Temurah*, de Permutatione Sacrificiorum (Jahr 1722: קדש לפ"ק ידידה ותמורתו והוי' הוא). *Cherethoth*, de Bannissamentis (Jahr 1721: וכרות עמו הברית לפ"ק) *Mehilah*, de Transgressione, mit Kinnim, Thamid und Middoth (Jahr 1722: והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשים); Thamid mit Commentar, Middoth mit Commentar des Maimonides und des R. Schemaja.

XII. *Nidah*, de Menstruatis (Jahr 1722: ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה לפ"ק). *Teharoth* (als Bogensignatur öfters: Daharodh!), de Pollutione (Jahr 1722: לפ"ק ובדעת) mit Commentar von Maimonides und R. Simson Sens; Paginirung: 1—3 Einleitung des Maimonides; 4—44[a] Kelim; 44[b]—71[a] Oholoth; 71[a]—92[b] Negaim; 93—107[b] Parah; 108—124[a] Teharoth; 124[b]—135[a] Mikwaoth; 135[b]—141[b] Makschirin; 142—148 Sabim; 149—153 Tebul jom; 154—158 Jadajim; 159—163[a] Ukezin.

Am Schluss jedes einzelnen Traktats findet sich die übliche Gebetformel: יהי רצון u. s. w.

Approbationen und Privilegien: Sie finden sich auf der Rückseite der Titelblätter, nämlich: bei Berachoth die Approb. des R. Naftali Cohen: bei Sabbath und Rosch ha-Schanah diejenige des R Jakob in Posen und seines Collegiums; bei Erubin die des R Michael in Berlin und seines Vaters R. Jehuda Loeb in F. a/O.; bei Pessachim die von R. Ahron in F. a./O.; bei Baba kamma die von R. Phoebus Reik in Witzenhausen; bei Baba bathra die von R. Bendit Wesel in in Breslau, der sowohl in der Überschrift Landesrabbiner genannt wird, als auch selbst חונה פה ברעסלא והמדינה יצ"ו unterzeichnet. Der Privilegienauszug ist auf der Rückseite des Titelblattes von Berachoth abgedruckt.

Correctoren: Als solche nennen sich (Rückseite des Titelblattes von Sebachim) am Freitag 8. Adar = 7. März 1721: der Levit Abraham Israel b. R. Jakob Koppel Heller aus Prag (sein Todesjahr und Näheres siehe Hock-Kaufmann, die Familien Prags, S. 211 am Ende), Elimelech Pelta b. R. Elieser aus Meseritz, der schon bei B. als Corrector thätig gewesen; Mose b. R David aus Krotoschin. Sie lösten ihre Aufgabe ganz mechanisch, indem sie einfach nach dem Text der B. Ausgabe korrigierten, ohne sich um eine regelrechte und systematische Anordnung des Ganzen zu kümmern. Daher denn auch die verschiedene Reihenfolge der Commentare, auf die

schon oben hingewiesen ist, die Ungleichmässigkeit der Paginierung, die bald Talmudtext und Commentare zusammen, bald diese letzteren allein und oft auch in ihnen noch die einzelnen Autoren besonders mit fortlaufenden Ziffern versieht, wobei allerdings die doppelten Druckorte als Entschuldigung gelten müssen. Bei einigen Tractaten fehlt der Kizzur zu R. Ascher, bei vielen sind kleinere oder grössere Ungenauigkeiten im Titelblatt vorhanden, ausserdem viele Druckfehler und Irrthümer, besonders wiederum in der Paginirung. Am Schluss des Seder Seraim machen die Korrektoren aufmerksam, dass sie nur ein Druckexemplar des Kommentars von R. Simson in Händen gehabt und deshalb etwaige Textfehler nicht hätten vermeiden können. Auf der Rückseite des Titelblattes von Sebachim drucken sie die Worte der Korrektoren aus der B. Ausgabe ab und bemerken, dass sie bei den Textverbesserungen nach Kaidenowers Birchath ha-Sebach sich auf die Arbeit ihrer Vorgänger ohne Nachprüfung verlassen haben.

Arbeiter: Mit der Herstellung der Ausgabe war eine ganze Zahl von Setzern und Druckern beschäftigt und zwar sowohl in Frankfurt als in Berlin. Ich gebe ihr Verzeichnis als Ergänzung zu Steinschneiders Zusammenstellung in Sectio III des Cat. Bodl., auf die sich die eingeklammerten Ziffern beziehen.

In Frankfurt selbst arbeiteten: 1715—1721 während der ganzen Druckzeit Selig Abi Esri b. Salomon Salman aus Venedig (9253), Pressenzieher, und Zadok b. Abraham aus Meseritz (9302), Drucker, beide zum zweiten Mal beim Druck des Talmuds beschäftigt. Ferner: 1715—1717 Samuel Hurwitz aus Prag (9179), Setzer; 1715—1720 dessen Sohn Meschullam Salman Hurwitz (8817), Setzer; 1716—1720 Zebi Hirsch b. Ahron aus Frankfurt a./O. (9305), Pressenzieher; 1716—1721 dessen Bruder Meschullam Phöbus b. Ahron (8808), Setzer; 1716—1718 Isak b. Salomo Salman aus Lakenbach i. Ungarn (8241), Drucker; 1717—1721 Jesaja b. Isak aus Woydislaw (8498), Setzer; 1717 dessen Bruder Kalonymus Kalman b. Isak (8656), Setzer; 1717 Meir b. Elieser Lipman aus Zolkiew (8746), Drucker (1716 in Berlin; s. weiter.); 1718—1721 Isak Eisek b. Elia aus Rogasen (8182^{b}), Drucker.

In Berlin wurde zuerst im Hause von Baruch Buchbinder gedruckt, dann unter der Oberaufsicht von Nathan Neumark, der selbst sich am Druck des Mischnahcommentars von Maimonides 1719 zu Kethubboth und 1721 zu Kodaschim betheiligte. (Über die beiden Berliner Buchdruckereibesitzer

vgl. Steinschneider in Ztschrft. f. Gesch. d. J. in Dtschld. II, S. 200 f. und III, S. 84, wo Mehreres hiernach zu ergänzen ist). Als Arbeiter fungierten: 1716, 1718 - 1722 also während des ganzen Druckes Moses b. Pinchas Tausk aus Prag (8957), Setzer; 1716, 1718, 1719 Chajim b. Katriel aus Krakau (7927), Setzer; 1716 u. 1718 Issachar b. Selke aus Prag (8148), Drucker; 1716 u. 1722 Chajim b. Ephraim Gumprecht (7912) aus Dessau, Setzer; 1716 Josef Wehle aus Hamburg (8635), Drucker und Setzer; 1716 Menahem Manle b. Jehuda aus Wilmersdorf (8795) Setzer; 1716 Meir b. Elieser Lipmann Cohen aus Zolkiew (8746), Drucker, 1717 in Frankfurt a./O.; 1720 Abraham b. Jehuda Loeb Levi Margaliot aus Zülz, Pressenzieher (fehlt in Steinschn. Verzeichnis vollständig); 1721 Sender b. Meir aus Prag (7794), Drucker; 1722 Ahron b. Elia Cohn aus Hamburg (7774), Setzer; 1722 Zebi Hirsch b. Meir Baschwitz aus Brzesc (7858), Drucker. In Berlin sind darnach gedruckt die Tractate: Erubin, Moëd katon, Sukkah, Megillah, Kidduschin, Gittin, Nedarim, Sota, Schebuoth, Arachin, Teharoth und Maimonides Commentar zu Moëd. Kethubboth und Kodaschim.

Eine dunkle Pesikta-Stelle.

Von

W. Bacher.

Die Angabe, dass im Targum קירה, Amos 1, 5, mit לקרני, d. i. nach Kyrene, übersetzt wird, begleitet Rahmer — Monatsschrift, 42. Jhg., S. 5 — mit folgender Bemerkung: „Damit ist auch das schwierige קרינא דעקר (Pesikta, ed. Buber, p. 141) erklärt, das Buber (das. Anm. 10) nicht zu erklären weiss.“ Rahmer scheint also anzunehmen, dass die angeführten Worte eine Anspielung auf die Zerstörung von Kyrene enthalten, etwa nach dem Muster von ועקרון תעקר (Zephanja 2, 4). Aber eine Erwähnung von Kyrene hat in dem Zusammenhange, in welchem unsere Worte in der Pesikta stehen, gar keinen Sinn. Die ganze Stelle lautet nämlich so (Pesikta 141 a): רבי עקרה אומר ראובן קרינא דעקרה. Die Worte beziehen sich also auf Jes. 54, 1, und von einer Anspielung auf Kyrene kann in einer Deutung dieses Verses keine Rede

sein. Uebrigens ist die von Buber in den Text aufgenommene Lesung schlecht bezeugt; denn zwei Handschriften der Pesikta haben הרנה עקרה; die Oxforder Hs. und Jalkut הרי נא עקרה Von allen diesen Lesearten sagt Buber mit Recht: אין להן פתרון. Jedoch ist der Sinn unsrer Stelle leicht zu eruiren, wenn wir die Buber entgangene Parallelstelle vergleichen. In Schir rabba zu 1, 5 lesen wir nämlich: ר׳ ביבי משום ר׳ ראובן אמר רני עקרה הא רנה עקרותא היא אלא רני עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם. Man sieht, dass in der Pesikta von diesem ganzen Ausspruche nur der Name des Autors (R. Reuben) und die Frage geblieben ist; der Name des Tradenten (R. Bibi) und die Antwort sind ausgefallen. Die Frage betrifft den Widerspruch, der in dem Nebeneinander von רני und עקרה enthalten ist. „Ist das Gegenstand des Jubels? (הא רנה)" „Es ist doch von Unfruchtbarkeit die Rede!" Darauf giebt der Agadist die Antwort: „Zion wird insofern „die Unfruchtbare" genannt, als sie keine Kinder für die Hölle geboren hat, Zions Kinder nicht für die Hölle bestimmt sind". Und als Unfruchtbare in diesem Sinne wird Zion (Israel) zum Jubel aufgefordert. Aus den Worten der Frage ist in der Pesikta nach der einen Leseart geworden הרינה (=הא רינה) עקרה. Durch Verschreibung des ה in ק ist dann die Variante קרינא entstanden.

Uebrigens ist die Frage R. Reubens dieselbe, welche nach b. Berachoth 10a ein Ketzer (מינא, Ausgaben צדוקי) an Beruria, die Gattin R. Meirs richtete: כתיב רני עקרה לא ילדה משום דעקרה רני (so die ursprüngliche Leseart, s. Rabbinowicz z. St.). Die Antwort Beruria's ist dieselbe, welche hier R. Reuben giebt; nur lautet sie deutlicher und mit polemischer Spitze: אלא מאי רני עקרה רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כוותייבו. Es ist nun sehr merkwürdig, dass dieser auf Beruria, die Gattin Meirs, zurückgehenden Deutung der Worte רני עקרה in der Pesikta, wo sie dem Agadisten Reuben zugeschrieben ist, eine andere Deutung folgt, als deren Autor Meir selbst genannt ist: א״ר מאיר רני עקרה עקורה אומה שעקרוה אומות העולם. Vielleicht hat Reuben — ein etwa am Anfang des 4. Jahrhunderts lebender Palästinenser — beide Deutungen nebeneinander tradirt, die Berurias und die ihres Mannes. Die erstere wurde dann ihm selbst zugeschrieben. Jedenfalls ist es ein in der agadischen Ueberlieferung allein dastehender Fall, dass Mann und Frau einander als Urheber von verschiedenen Deutungen desselben Textes gegenüberstehen.

Besprechungen.

Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Von Wilhelm Singer. Stuhlweissenburg (Ungarn), Ed. Singer'sche Buchhandlung, 1898. (4) + 322 + (2) Seiten, 8.

Das Buch der Jubiläen gehört zu den räthselhaftesten Erscheinungen der Pseudepigraphen des AT. Die von Dillmann edirte äthiopische Version und die von Ceriani veröffentlichten Fragmente einer alten lateinischen Version sind aus einer griechischen Unterlage geflossen, wie dies von Dillmann und Rönsch nachgewiesen wurde. Nach einem Zeugniss des Hieronymus war aber die Ursprache nicht griechisch, sondern hebräisch. (S. Schürer, Gesch. des V. I., 2. Aufl., Bd. II, S. 680 ff.). Gegenwärtig besitzen wir eine aus dem Aethiopischen besorgte deutsche Uebersetzung von Dillmann in Ewalds Jahrbüchern II—III 1850—1851 und eine hebräische Uebersetzung von Rubin, Wien, 1870. Von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels findet sich darin noch keine Spur; dagegen wird Jerusalem als Centralkultstätte sehr oft genannt, und auch die Opfer werden mehrfach als ewige Satzungen hervorgehoben. Die Abfassung des Buches hat demnach vor der Zerstörung Jerusalems stattgefunden, und zwar bevor der Kampf gegen Rom die Alles beherrschende Leidenschaft des Volkes wurde; denn auch dafür findet sich in unserem Buche nicht die leiseste Andeutung. Darüber herrscht wohl heute fast vollständige Uebereinstimmung. Ueber den terminus a quo sind dagegen die Meinungen getheilt; jedoch ist die Ansicht vorherrschend, die Abfassungszeit nicht über das erste christliche Jahrhundert weit hinaufzusetzen, da die Henoch-Schriften in den Jubiläen bereits benutzt werden. Für die Bestimmung des Parteistandpunktes des Verfassers sind fast sämmtliche Parteien innerhalb des Judenthums herangezogen worden. Jellinek hielt das Buch für essäisch, was einerseits durch das Schweigen über die von den Essäerern geforderten Waschungen und Reinheitsvorschriften und andererseits durch die grosse Wichtigkeit, welche in unserem B. dem Thieropfer beigelegt wird, genügend widerlegt ist. Frankel hält es für alexandrinisch, was schon Angesichts der bezeugten hebräischen Ursprache unhaltbar erscheint. Beer hält es für samaritanisch, welcher Annahme schon die vollständige Uebergehung Gerisims und die Verherrlichung Judas und Jerusalems widerspricht. Vieles, und namentlich seine Gegnerschaft gegen das traditionelle Kalendersystem, spricht aber auch gegen einen pharisäischen Standpunkt des Verfassers, da er von denen, welche Beobachtungen des Mondes anstellen, sagt, dass sie „die Jahre verdrehen und falsche Tage zu Tagen des Zeugnisses machen", (Ew., Jahrb. II, 246).

Singer unterzieht nun nochmals das B. d. Jub. einer eingehenden kritischen Prüfung seinem ganzen Inhalte nach. Er entscheidet sich dafür, dass der Verfasser d. B. der Jubiläen ein Judenchrist gewesen und dass seine Tendenz ausschliesslich gegen den im jungen Christenthum neu aufsteigenden Stern des Heidenchristenthums, gegen Paulus und die von ihm proklamirte Abrogation des mosaischen Gesetzes, gerichtet sei. Singer geht mit grosser Gründlichkeit und ungewöhnlichem Scharfsinn vor. Er ist auch mit dem vollen Rüstzeug eines mit dem Talmud und der ganzen hier einschlägigen Litteratur wohlvertrauten Gelehrten vollständig versehen. Er erörtert eingehend den Widerstreit der jüdisch-nationalen und der paulinisch-universalistischen Richtung innerhalb des Christenthums. Die Judenchristen halten das Gesetz Moses für verbindlich und unauflösbar, während Paulus die Rechtfertigung nur im Glauben findet, das Leben nach dem Gesetze aber für eine Sünde und das Gesetz selbst für aufgehoben erklärt. Paulus ist universell

und antinational und ist ein Gegner namentlich der Beschneidung, des Sabbaths, des jerusalemischen Tempels und der Speisegesetze; die Judenchristen hingegen sind Anhänger des Tempels und der Opfer und exclusiv national. Für seine Richtung holt sich Paulus die Beweise vorzugsweise aus der Genesis und der vormosaischen Zeit. Adam, Noa, Henoch und die Patriarchen und besonders Abraham waren ja auch heilige Männer, obgleich sie noch nicht nach dem Gesetze lebten. Abraham habe schon vor der Beschneidung die Rechtfertigung durch den Glauben gefunden. Gegen diese Richtung, meint Singer, wendet sich die Tendenz des Buches der Jubiläen. Der Verfasser glaubt an die ewige und unlösbare Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, wie er dies im Proömium und dann öfter mit grosser Betonung der Ewigkeit der Satzung ausspricht. Er glaubt aber auch, dass das Gesetz von Uranfang auf den himmlischen Tafeln vor Gott verzeichnet gewesen und auch für die Engel verpflichtend wäre. Aus diesen himmlischen Tafeln habe ein Engel die Gesetze theils selbst dem Mose abgeschrieben, theils ihm vorgetragen, und zwar als Satzung für ewige Zeiten und alle Geschlechter. Von diesem Engel erfährt nun Mose genauer die Geschichte der Vorzeit. Singer meint nun, der Verfasser habe sich deshalb die Behandlung der Vorzeit zum Vorwurfe gemacht, um darzuthun, dass Adam, Henoch, Noa und die Stammväter Israels schon das Gesetz gekannt und genau beobachtet haben. Diese haben schon die Sabbathe in überaus strenger Form und auch die Feste beobachtet, unter denen das Wochenfest als Tag der Gesetzgebung in der Mitte des dritten Monats obenan steht. Sie haben bereits ein Opfer nach Vorschrift der Lehre dargebracht, das Verbot des Blutgenusses, die Beschneidung als ein unaufschiebbares Gebot für den 8. Tag, die genaue Einhaltung der Sabbathe und Feste, das Verbot des Incestes und des Verkehrs mit heidnischen Frauen, worauf die Todesstrafe durch Verbrennung gleich der Ueberführung zum Molochdienst gesetzt ist, und Anderes als ewige Satzung für alle Geschlechter ihren Nachkommen eingeschärft. Diese ganze Darstellung geschieht nach einer strengen Chronologie, und zwar nach Jubiläen von je 49 Jahren, um durch genau fixirte Zeitangaben zu zeigen, wie das Gesetz schon bei den frommen Männern der Vorzeit in Geltung gewesen ist. Dadurch sollte der Bezugnahme des Paulus auf die Genesis für seine Theorie von der Unabhängigkeit der Heiligkeit von dem Gesetze jeder Anhalt entzogen werden. Bis zu diesem Punkte erscheint mir die mit gründlicher Sachkenntnis, Schärfe und Lebendigkeit geführte Beweisführung Singers als vollkommen überzeugend.

Singer geht aber noch weiter, indem er behauptet, dass der Verfasser ein Judenchrist gewesen und als solcher sich mit besonderem Eifer gegen Paulus und dessen Lehre von der Abrogation des Gesetzes gewendet habe. Singer meint, die Tendenz des Buches könne sich nur gegen Paulus persönlich richten, weil sonst innerhalb des Judenthums kein Vertreter der Lehre von einer Abrogation des Gesetzes bekannt sei. Er findet aber auch noch positive Belege für den christlichen Standpunkt des Verfassers, indem er eine Anzahl von der traditionellen Halacha abweichender Bestimmungen in unserem Buche als solche nachweist, welche im Talmud als minäische bezeichnet werden. II, 249 ermahnt Noa, das Blut von Thier oder Vieh zu vergraben. Die Anwendung des Gebotes כיסוי הדם auf das Vieh und das Vergraben des Blutes überhaupt stimmt mit der tradirten Halacha nicht überein. Das Vergraben des Blutes hält nun Singer für identisch mit Mischna Chullin 9, wo es als eine minäische Art bezeichnet wird, das Blut in die Grube fliessen zu lassen.

(Schluss folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Ueber zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen.

Von
Dr. J. Guttmann.

Die Aufstellung neuer Glaubensnormen ist, wie die neuer Gesetzesnormen, fast immer als der Niederschlag einer vorangegangenen geschichtlichen Entwickelung zu betrachten, die in den neuaufgestellten Normen ihren zeitgemässen Ausdruck und ihren endgiltigen Abschluss findet. Will man die Gesetzgebung eines Volkes zu irgend einer bestimmten Zeit verstehen, so muss man sich mit den geschichtlichen Verhältnissen vertraut machen, aus denen sie hervorgegangen ist, mit den politischen, den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zuständen, die zu einer Umgestaltung der bisherigen Rechtsordnung hingedrängt und die Veranlassung zu diesen neuen Rechtsbestimmungen gegeben haben. Denken wir uns den Fall, es wäre uns von irgend einem Volke des Alterthums als einziges Dokument eine Sammlung von Rechtsverordnungen überliefert worden, denen keinerlei geschichtliche Nachricht über das äussere und innere Leben dieses Volkes zur Seite ginge, wir würden dieser isolirten Erscheinung geradezu rathlos gegenüberstehen; sie böte uns ein Problem dar, auf dessen befriedigende Lösung wir wohl für alle Zeit verzichten müssten. Nicht anders verhält es sich mit den Glaubensnormen einer religiösen Gemeinschaft, deren Fixirung gleichfalls einem dringenden Zeitbedürfnis zu entspringen pflegt, einem Zwang geschichtlicher Verhältnisse, deren Kenntniss die wesentliche Vorbedingung für ein ausreichendes Verständniss dieser Glaubensnormen bildet. Vielleicht aber trifft dies auf das Judenthum in noch höherem Maasse als auf jede andere religiöse Gemeinschaft zu. Denn man mag sich in der viel verhandelten Frage, ob das Judenthum überhaupt bindende Dogmen anerkenne oder nicht, nach der einen oder nach der

anderen Richtung hin entscheiden, das kann doch wohl keinem Zweifel unterliegen, dass der Trieb zur Dogmenbildung innerhalb des Judenthums niemals in dem Maasse wie im Kreise anderer Religionsgemeinschaften hervorgetreten sei. Wir werden daher, wo wir in der jüdischen Litteratur trotzdem einem Versuch zur Fixirung von Glaubensnormen begegnen, eine umso dringendere Veranlassung haben, den geschichtlichen Bedingungen nachzuforschen, aus denen ein solches Unternehmen hervorgegangen sei.

Die Fixirung von Dogmen setzt das Verhandensein religiöser Vorstellungen voraus, die mehr oder minder im Bewusstsein der Gesammtheit leben und die sich der dogmenbildenden Thätigkeit als der von ihr zu bearbeitende Stoff darbieten. Insofern nun die heilige Schrift als die Quelle für die religiösen Vorstellungen des Judenthums zu betrachten ist, wird man bei einer Geschichte der Dogmenbildung innerhalb des Judenthums selbstverständlich auf sie als auf deren Grundlage zurückzugehen haben. Die Geschichte der Dogmenbildung selbst beginnt aber nicht schon mit der Bibel, sondern erst in einem späteren Stadium der geschichtlichen Entwickelung; sie tritt mit dem Augenblick ins Leben, wo der religiöse Vorstellungskreis der Bibel auf eine gegebene Veranlassung hin zum Gegenstand des reflektirenden Bewusstseins gemacht und einer kritischen Prüfung und Sichtung unterzogen wird. Als erster geschichtlich überlieferter Versuch einer Dogmenfixirung innerhalb des Judenthums stellt sich uns die bekannte Mischna Sanhedrin X, 1 dar[1]), an die ja auch die spätere durch Maimonides eingeleitete Entwickelung der jüdischen Dogmengeschichte anknüpft. Diese Mischna lautet, wie folgt: „Ganz Israel hat Antheil an der zukünftigen Welt, denn also heisst es: „„Und Dein Volk, sie alle sind Gerechte, auf ewig werden sie das Land besitzen; ein Sprössling meiner Pflanzungen, ein Werk meiner Hände, mich zu verherrlichen““ (Jes. 60, 21). Diese aber haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt: wer da behauptet, die Auferstehung der Todten sei nicht in der Thora begründet, oder dass die Thora nicht göttlichen Ursprungs sei und der אפיקורוס. Rabbi Akiba sagt: auch derjenige, der die draussenstehenden Bücher liest, und derjenige, der eine

[1]) Im babylonischen Talmud geht dem פרק חלק der פרק אלו הנחנקין voran, so dass unser Abschnitt in ihm erst den elften Abschnitt bildet, während er in den Mischnaausgaben und im jerusalemischen Talmud den zehnten Abschnitt bildet. Die Anordnung im babylonischen Talmud geht, wie Lipmann Heller in seinem Mischnakommentar bemerkt, auf Raschi zurück.

Wunde bespricht und dabei den Schriftvers citirt: „„Jede Krankheit, die ich auf Mizrajim gelegt habe, werde ich auf dich nicht legen, denn ich, Adonai, bin dein Arzt““. (Exod. 15, 26). Abba Saul sagt: auch derjenige, der den Gottesnamen (das Tetragramm) nach seinen Buchstaben ausspricht[1]).“ Sogleich auf den ersten Blick drängt sich uns die auch schon von Isaak Abravanel in seiner dem Dogmenproblem gewidmeten Schrift erwogene Frage auf[2]), warum die Mischna, anstatt die positiven Bedingungen für die Theilnahme an der zukünftigen Welt anzugeben, d. h. diejenigen Grundlehren des Judenthumes zu bezeichnen, durch deren Bekenntniss der Israelit sich dieser göttlichen Gnadenerweisung würdig mache, nach dem einleitenden, in seiner Autenticität übrigens nicht unangefochten gebliebenen Satze[3]), eine Anzahl von negativen Kategorien aufstellt, die den Ausschluss von der Theilnahme an der zukünftigen Welt zur Folge haben sollen. Ich glaube schon in dieser negativen Fassung unserer Mischna ein Zeugniss dafür erblicken zu dürfen, dass es sich hier nicht sowohl um die Befriedigung eines theoretischen, als um die eines praktischen Bedürfnisses handelt, nicht um die Lösung eines theologischen Problems, sondern um die Abwehr gewisser Zeiterscheinungen, die damals eine solche Bedeutung gewonnen hatten, dass die maassgebenden Vertreter des Judenthums nicht umhin konnten, ihnen gegenüber Stellung zu nehmen. Aus einem rein theoretischen Bedürfniss wird sich die Fixirung von Glaubensnormen ja auch sonst kaum irgendwo ableiten lassen. Solange die religiösen Vorstellungen, die in einer Gemeinschaft leben, von keiner Seite einer Anfechtung unterliegen, wird sich das Bedürfniss nach einer dogmatischen Fixirung dieser aus der Tiefe der Volksseele entsprungenen und darum als selbstgewiss hingenommenen Vorstellungen wohl schwerlich geltend machen. Erst mit dem Augenblick, wo diese Vorstellungen einem principiellen Widerspruch begegnen, wird sich als Reaction gegen diesen Widerspruch der Trieb zur Dogmenbildung einstellen, wird man dazu schreiten, den bisherigen Glaubensbestand einer kritischen Prüfung zu unterziehen und ihn durch die Ausprägung be-

---

[1]) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמ' ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין התיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס. ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה ואומר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רופאך. אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו.

[2]) ראש אמנה (ed Altona 1760), S. 34 a.

[3]) Vgl. Lipmann Heller's Mischnakommentar zur Stelle.

stimmter Glaubenssätze vor jeder Gefährdung sicherzustellen. In der negativen Fassung unserer Mischna aber spiegelt sich der Charakter der in ihr aufgestellten Normen als Kampfmittel gegen die das religiöse Leben bedrohenden Zeitströmungen noch klar und deutlich wieder. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn wir die von der Mischna aufgestellten Kategorieen genauer ins Auge fassen. Wäre es unserer Mischna um eine systematische Aufstellung derjenigen Glaubenslehren zu thun, deren Verwerfung von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Judenthums oder von der Theilnahme an der „zukünftigen Welt" ausschliesse, so dürften wir mit Fug und Recht erwarten, dass in erster Reihe das Bekenntniss zum jüdischen Gottesglauben oder, negativ ausgedrückt, der Abfall zum Götzendienst genannt werde [1]). Dass diese oberste Grundlehre des Judenthums hier unberücksichtigt geblieben ist, dagegen einige andere Kategorieen aufgeführt werden, die im Vergleich mit jener von viel geringerer Bedeutung sind; dafür kann es meiner Ansicht nach keinen anderen Grund geben, als den, dass unsere Mischna eben aus einem Zeitbedürfniss hervorgegangen ist und die Tendenz hat, den Lehrinhalt des Judenthums vor denjenigen Anfechtungen zu schützen, die damals in besonders bedrohlicher Gestalt hervorgetreten waren.

Wir werden demnach in den von unserer Mischna aufgestellten Kategorieen solche Anschauungen zu erblicken haben, die sich mit dem überlieferten Lehrinhalt des Judenthums in Widerspruch setzten, deren Vertreter aber noch immer die Zugehörigkeit zum Judenthum für sich in Anspruch nahmen. Der dadurch dem religiösen Bewusstsein drohenden Verwirrung will die Mischna vorbeugen, indem sie die Vertreter dieser Anschauungen als bereits ausserhalb des Judenthums stehend kennzeichnet. Sie thut dies unter Anwendung der Formel: „Diese haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt", weil es vermuthlich unter den damaligen Verhältnisaen an jeder Handhabe fehlte, eine rechtsgiltige Ausschliessung aus dem Verbande des Judenthums herbeizuführen. Was unter dem

---

[1]) So heisst es in der That Tosefta Pea I, 2: על אלו דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: על עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים. „Folgende Dinge werden an dem Menschen schon in dieser Welt heimgesucht, während die eigentliche Vergeltung der zukünftigen Welt vorbehalten bleibt: Götzendienst, Blutschande und Blutschuld" Hier werden diejenigen Vergehungen genannt, die auch sonst als die allerschwersten Sünden bezeichnet werden, deren man sich selbst dann nicht schuldig machen dürfte, wenn es die Erhaltung des eigenen Lebens gilt.

עולם הבא der Mischna zu verstehen sei, ob damit das jenseitige Leben, oder ein noch im Diesseits zu erwartender Zustand höherer Glückseligkeit gemeint sei, wie die Welt des Messias, der Anbruch des Gottesreiches auf Erden, von dem im neuen Testament so vielfach die Rede ist[1]), das lässt sich mit völliger Sicherheit nicht entscheiden[2]). In späterer Zeit hat man von dieser Formel, was wir zur Verhütung von Missverständnissen noch hinzufügen wollen, einen nicht immer ernst zu nehmenden Gebrauch gemacht. Wenn z. B. dem Schreiber, dem Richter, dem Arzt der Antheil an der zukünftigen Welt abgesprochen wird[3]), so soll damit wohl nur auf die sittlichen Gefahren hingewiesen werden, die mit der Ausübung dieser Berufe verbunden seien, auf die schwere Verantwortung, welche diejenigen auf sich nähmen, die sich diesen Berufen zuwenden, wenn sie es an der erforderlichen Gewissenhaftigkeit fehlen liessen.

Wenden wir uns nunmehr dem einzelnen von unserer Mischna aufgestellten Kategorieen zu. An der Spitze steht: האומר אין תחיית המתים מן התורה. „Wer da behauptet, die Auferstehung der Todten sei in der Thora nicht begründet". Hiermit sind entweder die Anhänger des Sadducäismus oder die Samaritaner gemeint. Dass die Sadducäer die Lehre von der Auferstehung der Todten und die damit im Zusammenhang stehende Lehre von einer jenseitigen Vergeltung geleugnet haben, wird uns übereinstimmend von Josephus[4]) und dem neuen Testament berichtet[5]). Auch im Talmud findet sich im Anschluss an unsere Mischna die in ihm allerdings vereinzelt dastehende Ueberlieferung, dass die Sadducäer an R. Gamliel die Frage gerichtet hätten, welchen Beweis es für die Wiederbelebung der Todten gebe, und dass sie den von ihm aus der Thora, aus

---

[1]) Vgl. Renan, Leben Jesu, Cap. 5 und 7.

[2]) Vgl. Graetz, Gnosticismus und Judenthum, S. 9 fg.; Geiger. Lesestücke aus der Mischna, S. 41 fg.; Jüdische Zeitschrift III, S. 157 fg.; IV, S. 124 fg.; Schürer. Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu, II, S. 456 fg.; M. Lövy, in dieser Monatsschrift Jahrg. 41 (Neue Folge 5), S. 392 fg.

[3]) Abot d' R. Natan Cap. 36: שבעה אין להם חלק לעולם הבא ואלו הן: לבלר וכופר ומוכס שברופאין ודיין לעירו וקוסם חזן ושבח. „Sieben haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt, und zwar: Der Schreiber, der Lehrer (vgl. Levys Wörterbuch z. Talmud etc. III, S. 575), der beste unter den Aerzten, der Richter der Stadt, der Zauberer, der Synagogenaufseher und der Schlächter". Für קוסם, das in diesem Zusammenhang in der That nicht passend erscheint, schlägt R. Elia Wilna חנוני „der Krämer" vor; andere wollen מוכס „der Zöllner" lesen. Vgl. Schechters Ausgabe der Schrift (Wien 1887), S. 108.

[4]) Joseph. Jüd. Krieg II. 8. 14; Alterthümer XIII, 3. 9; das. XVIII, 1. 4.

[5]) Matth. 22,23; Marc. 12,18; Luc. 20,26; Apostelgesch. 4,2. 23,6.

den Propheten und aus den Hagiographen geführten Beweis als unzutreffend abgelehnt hätten[1]). Von den Samaritanern, die, auch was ihre Gesetzesbeobachtung anbelangt, mit den Sadducäern auf gleiche Stufe gestellt werden[2]), wird uns in talmudischen Quellen berichtet, dass sie die Auferstehung geleugnet hätten[3]). In der Formulierung, „Wer da behauptet, die Auferstehung der Todten sei in der Thora nicht begründet" dürfen wir wohl einen Hinweis darauf erblicken, dass die hier bekämpfte Richtung die Lehre von der Auferstehung verworfen habe, weil sie sich nicht im Pentateuch oder im biblischen Schriftthum ausgesprochen finde, dass sie demnach nur die Verbindlichkeit der Schrift selbst und nicht die der traditionellen Schriftauslegung anerkannt habe. Auffallend aber ist es jedenfalls, dass von der Verwerfung der traditionellen Schriftauslegung oder der mündlichen Lehre in unserer Mischna nicht ausdrücklich die Rede ist. Wenn die Verbindlichkeit der mündlichen Ueberlieferung eine der wesentlichen Unterscheidungslehren zwischen dem Pharisäismus und dem Sadducäismus gebildet hat, wie es von Josephus behauptet wird[4]), so hätte man wohl erwarten dürfen, dass dieser Punkt, als für die Träger der mündlichen Ueberlieferung ganz besonders ins Gewicht fallend, auch in unserer Mischna zur Berücksichtigung kommen würde[5]).

[1]) Talmud b. Sanhedr. fol. 90 b. Dass in der das. angeführten Baraitha: א"ר אלעזר ברבי יוסי בדבר זה זייפתי כספרי צדוקים שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה „Darin habe ich die Bücher der Sadducäer Lügen gestraft, dass sie behaupten, die Auferstehung der Todten sei in der Thora nicht begründet" für צדוקים zu lesen sei: בותים hat bereits Geiger (Urschrift, S. 129, Anmerk.) bemerkt und wird durch Sifre zu Num. 15,31 und nach Rabinowicz (Dikduke Sofrim z. St.) auch durch die Münchener Handschrift bestätigt. In Abot d. R. Natan wird von den Sadducäern und Boëthusäern gesagt, dass sie die Lehre der Pharisäer von der Wiederauferstehung geleugnet hätten.

[2]) Mischna Nidda IV, 2. In Uebereinstimmung damit sagt Epiphanius haer. 14. von den Sadducäern: τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν. Vgl. Schürer a. a. O. II. S. 7.

[3]) Vgl. die in Anmerk. 1 angeführte Baraitha und die dort erwähnte Stelle des Sifre. Ebenso heisst es in dem allerdings spättalmudischen Traktat über die Samaritaner (שבע מסכתות קטנות, ed. R. Kirchheim, 1851) S. 36: מאימתי מקבלים אותם (הכותים) משכפרו בהר גריזים והודו בירושלם ובתחיית המתים „Wann nimmt man sie (die Kuthaeer) auf? Wenn sie sich von dem Berg Gerisim lossagen, sich zu Jerusalem und der Auferstehung der Todten bekennen."

[4]) Vgl. ausser den S. 293 Anmerk. 4 angeführten Stellen noch Alterth. XIII, 10. 6.

[5]) Vgl. jedoch die Sanhedrin fol. 99b angeführte Baraitha: תניא אידך כי דבר ד' בזה זה האומר אין תורה מן השמים ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו זה הוא כי דבר ד' בזה ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מקל וחומר זה מגזירה שוה זו זה הוא כי דבר ד' בזה

An zweiter Stelle wird in der Mischna des Antheils an der zukünftigen Welt verlustig erklärt derjenige, der da behauptet: אין תורה מן השמים „dass die Thora nicht von Gott sei." Sollte eine so grundstürzende, die Autorität der Bibel selbst antastende Anschauung innerhalb des damaligen Judenthums eine so weite Verbreitung gefunden haben, dass sie zu einer solchen Stellungnahme Veranlassung gab? Das möchte ich nicht für wahrscheinlich halten. Ich glaube vielmehr, dass wir die Vertreter dieser Anschauung in den Kreisen derer zu suchen haben, die sich entweder vom Judenthum bereits mehr oder minder losgelöst hatten, oder die überhaupt gar nicht aus dem Judenthum hervorgegangen waren, aber wegen ihres sich auch auf das Judenthum erstreckenden Einflusses zu einer Abwehr herausforderten. Und in der That fehlt es nicht an Anhaltspunkten dafür, dass der Glaube an die Göttlichkeit der Bibel damals mannigfachen Anfechtungen unterlag. Auf der einen Seite war es der nach der Zerstörung des Tempels immer mehr und mehr hervortretende Antinomismus innerhalb des Christenthums [1]) und auf der anderen Seite der Gnosticismus in seiner späteren judenfeindlichen Gestalt, aus deren Mitte die Angriffe gegen die Autorität der Bibel gerichtet wurden. So begnügt sich schon der am Anfang des zweiten Jahrhunderts lebende Verfasser des Barnabasbriefes nicht damit, gleich dem Apostel Paulus zu lehren, dass der alte Bund ausser Kraft gesetzt, das mosaische Gesetz aufgehoben sei; er behauptet vielmehr, der alte Bund habe überhaupt nie Giltigkeit gehabt, das Judenthum mit seinen Satzungen und Ceremonieen sei gar nicht auf göttliche Anordnung gegründet [2]). Ebenso ersehen wir aus Irenaeus,

„Ein anderer lehrt: „„Denn das Wort Gottes verachtet er““ das ist derjenige, der da sagt: die ganze Thora ist von Gott, nur diesen einen Vers hat nicht der Heilige, gelobt sei er, sondern Mose aus sich selbst gesagt, auch dann gilt von ihm der Satz: „„das Wort Gottes verachtet er““. Ja wenn er selbst sagt: die ganze Thora ist von Gott, nur nicht diese Ableitung, dieser Schluss vom Leichteren auf das Schwerere oder dieser Analogieschluss, auch dann gilt von ihm der Satz: „„das Wort Goottes verachtet er““. Im Sifre zum Num. 15,31 wird allerdings diese Baraitha ohne den Schlusspassus angeführt.

[1]) Vgl. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christl. Jahrhunderts (Breslau 1880), I. S. 30.

[2]) Bardenhewer. Patrologie, S. 34. Vgl. z. B. über die Opfer II, 6 (ed. Gebhard et Harnack Lipsiae 1878). pag. 8. ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν. ibid. II, 9 pag. 10. αἰσθάνεσθαι οὖν ὀφείλομεν, μὴ ὄντες ἀσύνετοι, τὴν γνώμην τῆς ἀγαθωσύνης τοῦ πατρὸς ἡμῶν· ὅτι ἡμῖν λέγει, θέλων ἡμᾶς

dass von christlicher Seite behauptet wurde, nur der Dekalog, und nicht das übrige Gesetz sei als unmittelbar von Gott stammend und als verbindlich zu betrachten [1]). Damit hängt wohl auch, wie schon Joël bemerkt hat, die unter ausdrücklicher Berufung auf die Einreden der Minäer, d. h. der Judenchristen, Seitens der jüdischen Gesetzeslehrer ergangene Bestimmung zusammen, dass im täglichen Gebet nicht mehr, wie es früher üblich war, neben dem שמע auch der Dekalog recitirt werden sollte [2]). Für noch wahrscheinlicher aber halte ich es, dass unsere Mischna die Lehre des Gnosticismus im Auge hat, nach der das mosaische Gesetz nicht auf den ersten, durch Christus geoffenbarten Gott, sondern auf den δημιουργός oder den Judengott zurückzuführen sei [3]).

An dritter Stelle finden wir in unserer Mischna den אפיקורוס genannt Unter diesem will Rapoport einen wirklichen Anhänger der Schule Epikurs verstanden wissen, und zwar soll es insbesondere die Verwerfung einer jenseitigen Vergeltung sein, um derentwillen der Epikuraeer als Ketzer gebrandmarkt wird [4]). Wir können uns jedoch der Ansicht Rapoports schon aus dem Grunde nicht anschliessen, weil jene Lehre, wenn sie sich auch als nothwendige Konsequenz aus dem epikuräischen System ergiebt, in ihm doch keine so hervorragende Stellung einnimmt, dass wir bei einem Epikuräer in erster Reihe an sie erinnert würden. Dazu kommt noch die Unwahrscheinlichkeit, dass die jenseitige Vergeltung oder die Wiederbelebung der Todten, deren bereits an

---

μὴ ὁμοίως πλανωμένους ἐκείνοις ζητεῖν πῶς προσάγωμεν αὐτῷ IV. 8 pag. 16 καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ u. a. O.

[1]) Irenaeus contra Haeretic. IV. 16. 4—5 (ed. Stieren, pag. 606). In quam vitam praestruens hominem, Decalogi quidem verba ipse per semetipsum omnibus similiter Dominus locutus est, et ideo similiter permanent apud nos, extensionem et augmentum, sed non dissolutionem accipientia per carnalem ejus adventum. Servitutis autem praecepta separatim per Moysem praecepit populo, apta illorum eruditioni etc.

[2]) Talmud b. Berachot fol. 12a; Jerus. Talm. Berach. I, 5: מפני תרעומת המינים שלא יהיו אומרים אלו לבדם נתנו למשה מסיני „Wegen der Einreden der Minäer, dass sie nicht sagen. diese allein sind dem Mose am Sinai gegeben worden". Vgl. Joël I, S. 36.

[3]) Bauer, Gnosis, S. 242 fg.; Strauss, Glaubenslehre I, S. 183 fg. Ueber das Eindringen der Gnosis in das Judenthum vgl. Grätz, Gnosticismus, S. 43; Joël, Blicke, I, Exkurs 2.

[4]) ערך מילין sub voce אפיקורוס. Maimonides in seinem Mischnakommentar will אפיקורוס vom aramäischen פקר ableiten. Der אפיקורוס ist nach ihm Jemand, der sich von der Thora und ihren Vertretern verächtlich abwendet (מי שמפקיר עצמו ומבזה את התורה וליבריה).

erster Stelle Erwähnung gethan ist, hier noch einmal als Lehre des Epikur bekämpft werden sollte. Es wird daher wohl in unserer Mischna, ebenso wie in der Mischna Abot II, 14 [1]), nicht ein eigentlicher Epikuraeer, sondern ein Freidenker oder Ungläubiger gemeint sein, der sich in irgendwelcher Beziehung mit den Lehren des Judenthums in Widerspruch setzt. So wird auch im jerusalemischen Talmud als אפיקורוס derjenige erklärt, der sich über die Schrift oder über die Schriftgelehrten in verächtlicher Weise äussert [2]), und im babylonischen Talmud wird der jüdische אפיקורוס dem heidnischen gegenübergestellt und als noch viel gefährlicher als dieser bezeichnet [3]). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass in unserer Mischna, wie an manchen anderen Stellen, unter dem אפיקורוס ein Anhänger des Judenchristenthums zu verstehen sei. So wechselt in einer Kontroverse, die der Mischnalehrer R. Josua ben Chananja vor einem Kaiser mit einem אפיקורוס führt [4]), diese Bezeichnung mit der des מינא ab, die bekanntlich nichts anderes als einen Judenchristen bedeutet, und in der an diese Erzählung sich anschliessenden Todtenklage über R. Josua ist erst durch die Censur אפקירסין an die Stelle von מינין gesetzt worden [5]). Aus dieser Todtenklage können wir uns auch davon überzeugen, welcher Werth in jener Zeit, in der bekanntlich auch die Verwünschungsformel über die Minäer entstanden ist [6]), der Bekämpfung des Christenthums beigelegt wurde. Auch R. Tarfon, ein Zeitgenosse R. Josua's, will den Verkehr mit den Minäern noch mehr als den mit Heiden gemieden wissen, weil er jene für noch viel gefährlicher als diese hält [7]).

---

[1]) ודע מה שתשיב לאפיקורוס „Wisse, was du dem Epikuräer zu erwidern hast."

[2]) Sanhedr. XI, 1 האפיקורוס רבי יוחנן ורבי לעזר חד אמר כהן דאמר אהן ספרא ותרנא אמר כהן דאמר איליו רבנין „Der אפיקורוס ist nach R. Jochanan derjenige, der da sagt: dieses Buch!, nach R. Eleasar, der da sagt: Diese Schriftgelehrten!"

[3]) Talmud b. Sanhedr. fol. 38 b לא שנו אלא אפיקורוס עכו"ם אבל אפיקורוס ישראל בל שכן דפקיר טפי „Einen heidnischen Epikuraeer sollst du widerlegen; aber ein jüdischer Epikuräer, der könnte nur noch zügelloser werden."

[4]) Vgl. auch Derenbourg, Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine, (Paris 1867), S. 356, Anmerk.

[5]) Talmud b. Chagiga fol. 5 b. בי קא ניתא נפשיה דר' יהושע אמרו ליה רבנן מה תיהוי לן מאפיקורסין „Als R. Josua starb, sagten die Rabbinen in Bezug auf ihn: Wie wird es uns jetzt mit den Epikuraeern (Minaeern) ergehen." Vgl. Rabinowicz, Dikduke Sofrim ad l. Auch פילוסופס und מינים wechseln miteinander ab, oder werden für einander substituirt, z. B. Midrasch Tehillim zu Ps. 10 und Talmud b. Jebam. fol. 102 b. Vgl. auch Friedmann in der hebr. Zeitschrift Beth-Talmud I, S. 299.

[6]) Vgl. Joël, Blicke, I, S. 35.

[7]) Talmud b. Sabbat fol. 116 a, wo für צדוקים durchweg מינים zu lesen ist, wie es sich auch in den Parallelstellen des Jerusal. Talmud findet.

Nach einer talmudischen Bestimmung muss die von einem Minäer geschriebene Thorarolle verbrannt werden, während es bei der von einem Heiden geschriebenen genügt, dass sie der Benutzung entzogen wird [1]). Dieser kampfbewegten Zeit, in der das Judenchristenthum in noch ganz anderer Weise, als es durch die früheren Parteiungen geschehen war, den Fortbestand des Judenthums in Frage stellte, gehört auch unsere Mischna an, in der wir daher eine ausdrückliche Erwähnung des Minäerthums nur zu begreiflich fänden. Vielleicht hat in unserer Mischna auch ursprünglich מין gestanden und ist erst später in das minder kenntliche אפיקורוס umgewandelt worden.

Bei den drei bisher besprochenen Kategorieen hatten wir es mit dogmatischen Differenzen von principieller Bedeutung zu thun, denen gegenüber sich die Nothwendigkeit einer Abwehr wohl als ein allseitig empfundenes Bedürfniss geltend machte. Demgemäss werden diese Kategorieen in unserer Mischna auch als allgemein recipirt, ohne Nennung eines bestimmten Urhebers, angeführt. Die drei folgenden Kategorieen, von denen die beiden ersten auf Rabbi Akiba und die letzte auf Abba Saul, der wahrscheinlich ein Schüler Rabbi Akiba's war [2]), zurückgeführt werden, sind dagegen nicht sowohl von principieller als von symptomatischer Bedeutung, das heisst, sie beziehen sich auf gewisse Gepflogenheiten, die, aus nichtjüdischen Kreisen stammend, den Verdacht einer Haeresie zu erwecken geeignet waren.

Nach der Ansicht Rabbi Akiba's hat sich des Antheils an der zukünftigen Welt auch derjenige verlustig gemacht, הקורא בספרים חיצונים der gewisse Schriften liest, die als כפרים חיצונים bezeichnet werden. Dass hier unter den „draussen stehenden Schriften" nicht, wie an manchen anderen talmudischen Stellen, die apokryphischen, nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften gemeint sein können, scheint mir in Anbetracht der ganzen Tendenz unserer Mischna unzweifelhaft zu sein [3]).

---

[1]) Talmud b. Gittin fol. 45 b.

[2]) Vgl. J. Levy, Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul (Beilage zum Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums) Berlin 1876, S 20.

[3]) Im Uebrigen scheint man auch noch in späterer Zeit unter ספרים חיצונים nicht in erster Reihe die apokryphischen Schriften, sondern Schriften anderer Art verstanden zu haben. So heisst es an einer Stelle (Pesikta rabbati III, ed. Friedmann): א"ר ברכיה הכהן אנו קורין מסמרות בסמך ואין כהיב אלא משמרות מה משמרות הכהונה עשרים וארבע כך ספרי תורה כ"ד הם וכל מי שקורא בספר חוץ מכ"ד כאלו קורא בספרים חיצונים ושאמרה התורה יותר מהמה בני הזהר „R. Berechja, der

Den nichtkanonischen Schriften sollte allerdings nicht dieselbe Dignität wie den in den Kanon aufgenommenen beigelegt werden. Es wird davor gewarnt, sich in sie in gleicher Weise wie in die kanonischen Schriften zu vertiefen, das will sagen, auf diesen Schriftenkreis die hermeneutischen Interpretationsregeln anzuwenden, deren man sich bei der Auslegung der kanonischen Schriften bediente [1]). Man sollte sie lesen nicht anders, als wie man einen Brief liest [2]). An unserer Stelle aber wird das Lesen der „draussenstehenden Schriften" als ein schweres religiöses Vergehen, ja geradezu als ein Abfall vom Judenthum gekennzeichnet, was den apokryphischen Schriften gegenüber jeder Rechtfertigung entbehren würde. Wir werden daher hier an einen anderen Schriftenkreis zu denken haben, der nicht nur als ausserhalb des Kanons, sondern als ausserhalb des Judenthums stehend und dasselbe in seiner Existenz bedrohend angesehen wurde. Nach einer an unsere Mischnastelle sich anschliessenden Baraitha handelt es sich um das Lesen minäischer oder judenchristlicher Schriften [3]), das in der That den Verdacht einer Apostasie als nicht unbegründet erscheinen liess [4]).

Priester, sagt: Wir lesen משמרות (Kohel. 12, 11) mit einem Samech, geschrieben aber ist es משמרות. Wie die Abtheilungen (משמרות) der Priester vierundzwanzig waren, so sind auch die Bücher der Schrift vierundzwanzig. Wer in einem Buche liest, das nicht zu den 24 gehört, so ist das, als ob er in den ספרים חיצונים läse, denn es heisst in der Schrift: „„Vor mehr als diesen, mein Sohn, nimm dich in Acht"". (Vgl. Talmud jer. Sanhedr. X, 1). Hier werden also die ausserkanonischen Schriften von den ספרים חיצונים ausdrücklich unterschieden.

[1]) Vgl. Midrasch Kohelet zu XIII, 12; Talmud jerusch. Sanhedrin X, 1.

[2]) Vgl. Joël, Blicke, I, S. 117 fg.

[3]) Talmud b. Sanhedr. fol. 100 b. תנא בספרי צדוקים. Für das durch die Censur in unsere Ausgaben hineingekommene צדוקים haben die uncensirten Ausgaben: מינין. Vgl. Rabinowicz, Dikduke Soferim, ad l.

[4]) Im jerusalemischen Talmud heisst es allerdings: רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים חיצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה אבל ספרי המירם וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באיגרת. „Rabbi Akiba sagt: Auch derjenige, der die draussenstehenden Schriften liest, wie die Schriften des Ben-Sira und die Schriften des Ben Laana. Aber die ספרי המירם und alle Schriften, die von da ab und weiter geschrieben wurden, wer in ihnen liest, so ist es, als ob er in einem Briefe läse." Allein abgesehen von den noch immer ungelösten Schwierigkeiten, welche der überlieferte Text dieser Talmudstelle darbietet (vgl. Graetz, Monatsschrift, 1870, S. 130 fg.; Joël, Blicke I, S. 73; J. Perles in der Revue des Études Juives III S. 112 fg.), scheint es mir unzweifelhaft, dass die angeführten Beispiele nicht zu dem Ausspruch R. Akibas gehören, sondern ein späterer Zusatz sind (vgl. auch Bacher, Agada der Tanaiten, Strassburg 1884, S. 345, Anmerk. 2). Gegen die Beziehung des Ausspruchs Rabbi Akibas auf Ben-Sirach wendet sich schon der Amoräer Abbai (Talmud b. Sanhedr. fol. 100 b.)

Die zweite von Rabbi Akiba aufgestellte Kategorie betrifft denjenigen, הלוחש על המכה ואמר כל המחלה וגו׳ „der eine Wunde bespricht und dabei sagt: „„Jede Krankheit, die ich auf Mizraim gelegt habe, werde ich auf dich nicht legen, denn ich, Adonai, bin dein Arzt““ (Exod. 15, 26[1]). Was mag zu dieser Aufstellung Rabbi Akibas die Veranlassung gegeben haben? Wie es scheint, haben zu jener Zeit über das bei Krankheiten anzuwendende Verfahren die wunderlichsten Anschauungen geherrscht. Auf der einen Seite hegte man eine gewisse Scheu, sich an die Kunst des Arztes zu wenden, weil man darin gewissermassen einen Mangel an Gottvertrauen erblickte. Jesus Sirach bekämpft diese Scheu, aber doch in einer Weise, die ihn selber von jenem religiösen Bedenken nicht ganz frei erscheinen lässt[2]). Das Vorhandensein eines solchen religiösen Bedenkens wird auch durch einen aus dem Lehrhause Rabbi Ismaels stammenden Ausspruch bezeugt, in welchem die Berechtigung zur Ausübung der ärztlichen Kunst aus der Schrift nachgewiesen wird[3]). Auf der anderen Seite pflegte man bei Krankheiten aller Art mit Vorliebe die Hülfe von Zauberern und Dämonenbeschwörern in Anspruch zu nehmen. Als der Urheber dieser Heilmethode galt König Salomo, dem von Josephus nachgerühmt wird, dass ihn Gott die Kunst gelehrt habe, Dämonen

---

[1]) In der Tosefta Sanhedrin XIII, 10 wird diese Ansicht von Abba Saul im Namen R. Akibas tradirt. Die Stelle lautet: אבא שאול אומר משום רב עקיבה אף הלוחש על המכה ואמר (a. Lesart: שנאמר) כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך ורוקק אין לו חלק לעולם הבא. Vgl. weiter S. 302.

[2]) Es heisst bei ihm (Cap. 38, 1—14) „Ehre den Arzt für seine Dienste mit gebührender Ehre, denn auch ihn hat der Herr geschaffen. Vom Höchsten kommt die Heilung und vom König empfängt er Gaben. . . . Der Herr schuf aus der Erde Heilmittel und ein verständiger Mann verachtet sie nicht. Ist nicht durch Holz das Wasser versüsst worden, damit seine Macht erkannt werde? Er selbst hat auch dem Menschen die Kenntniss gegeben, die Wunder zu preisen. Durch sie heilt er und befreit den Leib. Kind, wenn du krank bist, verzweifle nicht, sondern bete zum Herrn, und er selbst wird dich heilen . . . . . Auch den Arzt ziehe zu Rathe, denn auch ihn hat der Herr erschaffen; er sollte dich nicht verlassen, denn du bedarfst auch seiner. Es ist eine Zeit, wo auch in seinen Händen Wohlergehen ist. Auch er betet wohl zum Herrn, dass er ihn mit Gelingen segne und mit Heilung zur Erhaltung des Lebens. Wer gegen den Schöpfer sündigt, der möge dem Arzt in die Hände fallen.“

[3]) Talmud b. Baba kamma fol. 85a; Berach. fol. 60a תני דבי ר׳ ישמעאל רפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות „Im Lehrhause Rabbis Ismaels wurde gelehrt: „„Und heilen soll er ihn lassen““ (Exed. 21,19), daraus geht hervor, dass dem Arzt das Recht verliehen ist, die Heilkunst anzuwenden.“

zu vertreiben, er habe Sprüche aufgesetzt, Krankheiten zu vertreiben, Beschwörungsformeln hinterlassen, durch welche Dämonen gebannt würden, dass sie nicht mehr wiederkehrten. Josephus fügt dann noch hinzu, dass diese Heilmethode bei den Juden bis auf seine Zeit am Meisten in Uebung sei[1]). Diese Zauber- und Beschwörungsformeln waren vermutlich in einem dem König Salomo zugeschriebenen „Buch der Heilungen" enthalten, das wohl auch die Mischna im Auge hat, wenn sie davon redet, dass König Hiskia das „Buch der Heilungen" habe beseitigen wollen, und dass die Weisen dazu ihre Billigung ausgesprochen hätten[2]). Wahrscheinlich ward diese Heilmethode auch von den Essäern ausgeübt, von denen uns Josephus berichtet, dass sie sich mit der Heilung leiblicher und geistiger Uebel beschäftigten, die Heilkräfte der Wurzeln und Steine erforschten und alle hierauf bezüglichen Schriften sammelten[3]). Denn, wie Zeller mit Recht bemerkt[4]), dürfte sich diese Behandlung nicht auf natürliche Mittel beschränkt haben, und die hohe Bedeutung der Engelnamen[5]) mag bei den Essäern auch darauf beruht haben, dass man mittels derselben übernatürliche Wirkungen hervorzubringen suchte. Der Ausspruch Rabbi Akibas aber ist in erster Reihe gegen das Judenchristenthum gerichtet, dessen Vertreter sich vielfach, dem Vorbilde Jesu folgend[6]), mit Besprechungen von Krankheiten und Wunderheilungen beschäftigten, bei denen, wie es scheint, der Name Jesu angerufen wurde[7]).

---

[1]) Alterth. XVIII, 2 καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.

[2]) Pessachim IV, 9. Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, II, S. 692.

[3]) Jüd. Krieg II, 8. 6. Nach Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, II, S. 371, 405 soll sogar der Name der Essäer von dem aram. אסיי Aerzte abzuleiten sein.

[4]) Philosophie der Griechen III, 2², S. 252fg.

[5]) Jüd. Krieg II, 8. 7.

[6]) Vgl. Marc. 7. 33; 8, 23, Joh. 9, 6.

[7]) Tosefta Chulin II, 22 מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו רבי ישמעאל וגו' „Es ereignete sich, dass R. Eleasar, der Sohn Dimais, von einer Schlange gebissen wurde, da kam Jakob aus כפר סמא, um ihn im Namen des Jesu ben Pantera zu heilen. R. Ismael liess dies nicht zu und sagte zu ihm (für אמרו לו ist zu lesen: אמר לו): es ist dir nicht gestattet, Ben Dimai. Da sagte er (R Eleasar) zu ihm: ich werde dir einen Beweis geben, dass er mich heilen darf. Ehe er aber noch den Beweis bringen konnte, starb er." Vgl. Talmud b. Aboda sara fol. 27b; Talmud jer. Abod. sar. II, 2; T. j. Sabbat XIV, 4; Midrasch Kohel. zu 1, 8 und 7, 26. Auch von einem anderen, mehrfach erwähnten Minäer Jakob. der später als יעקב איש כפר סמא oder איש כפר

Das Anstössige dieses Heilverfahrens wurde, wie aus der Tosefta und dem Talmud hervorgeht, noch dadurch gesteigert, dass bei ihm die Wunde mit Speichel benetzt wurde [1]), worin man von jüdischer Seite, da zugleich ein Bibelvers citirt wurde, eine Verletzung der der heiligen Schrift schuldigen Ehrerbietung glaubte erblicken zu müssen.

An letzter Stelle wird in unserer Mischna im Namen des Abba Saul als des künftigen Lebens verlustig erklärt: חהוגה את השם באותיותיו „derjenige, der den Namen Gottes nach seinen Buchstaben ausspricht“ [2]). Damit sind wohl die Samaritaner gemeint, die im Schwur- und Gebetsformeln das Tetragrammaton auszusprechen pflegten [3]), was bekanntlich nach jüdischem Gesetze unstatthaft ist [4]).

Wir sind weit davon entfernt, das Ergebniss unserer Untersuchung als ein völlig gesichertes hinzustellen. Bei der Lückenhaftigkeit und dem fragmentarischen Charakter der uns aus jener Zeit vorliegenden Quellen wird man auf eine jeden Zweifel ausschliessende Sicherheit der geschichtlichen Erkenntniss in vielen Punkten wohl überhaupt verzichten müssen. Soviel aber glauben wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit behaupten zu dürfen, dass die Urheber der in unserer Mischna bekämpften Anschauungen und Uebungen in dem von uns umgrenzten Kreise, nämlich der Sadducäer,

---

סבניא gelebt hat (vgl. Derenburg, Essai, S. 360, Anmerk. 2) wird uns ein Heilverfahren berichtet (Talmud b. Abod. Sar. fol. 28a).

[1]) Zu לחש ואמר wird in der Tosefta (vgl. S. 300 Anm. 1) noch hinzugefügt: ורוקק und im Talmud (fol. 101a): וברוקק בה. In Abot d'R. Natan heisst es: הלוחש על המכה והרוקק על המכה וגו'. Ueber die Anwendung des Speichels zu Heilungszwecken vgl. Winer, Realwörterbuch, II, S. 484. Vgl. auch Lewy, Abba Saul, S. 33; Bacher, S. 345.

[2]) In der Tosefta wird diese Ansicht nicht dem Abba Saul beigelegt; es heisst daselbst (Sanhedr. XII, 9): הוסיפו עליהם הפורק עול והמיפר ברית והמגלה פנים בתורה והחוגה את השם באותיותיו שאין להם חלק לעולם הבא. Im Jerusalemischen Talmud (Sanhedr. X, 1) wird diese Toseftastelle angeführt, aber ohne den Passus: והחוגה את השם באותיותיו. In Abot d'R. Natan, Cap. 36 wird diese Ansicht dem R. Jochanan ben Nuri zugeschrieben.

[3]) Im Jerusalemischen Talmud zur Stelle heisst es: אמר ר' מנא בגין אילין בותאי דמשתבעין. Aus demselben Grunde, weil die Samaritaner das Tetragramm auszusprechen pflegten, ist wohl auch die Bestimmung getroffen worden, dass man bei einem von einem Samaritaner vorgetragenen Segensspruch mit dem אמן warten müsste, bis er seinen Vortrag vollendet habe (Berachot VIII, 8, vgl. Lewy, Abba Saul, S. 33, Anmerk. 80.) Ueber den Gebrauch der Samaritaner, das Tetragramm auszusprechen, vgl. auch Silvester de Sacy, Chrestom. arab. II, S. 482; Geiger in Kerem Chemed V, S. 103; Kirchheim, Karme Schomron, S. 25.

[4]) Mischna. Sota VII, 6; Tamid VII, 2.

Samaritaner, Gnostiker und Christen zu suchen seien. Was speciell die Polemik gegen das Christenthum betrifft, so ist daran zu erinnern, dass es sich um das Judenchristenthum handelt, das sich zu jener Zeit noch immer als eine innerhalb des Judenthums stehende Sekte darstellte und darum eine Abwehr unbedingt herausforderte, während das Heidenchristenthum durch eine so tiefe Kluft vom Judenthum getrennt war, dass ihm gegenüber eine dogmatische Abgrenzung sich erübrigt hätte.

Als wesentlich gegen das Christenthum gerichtet, will mir eine andere Mischna erscheinen, in der gleichfalls gewisse Kategorieen aufgestellt sind, die der Theilnahme an der „zukünftigen Welt" verlustig erklärt werden; ich meine die Mischna Abot 3,11, von der schon Simon ben Zemach Duran bemerkt, dass sie mit unserer Mischna in unverkennbarem Zusammenhang stehe[1]). Die Mischna lautet, wie folgt:
רב אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חברו ברבים והמיפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא.
„R. Eleasar aus Modim sagte: Wer die Heiligthümer entweiht, wer die Festzeiten verachtet, wer seinen Nächsten öffentlich beschämt, wer den Bund unseres Vaters Abraham zerstört, und wer Deutungen in der Schrift enthüllt, die der Ueberlieferung nicht entsprechen, der hat, auch wenn er durch Kenntniss der Lehre und durch gute Handlungen ausgezeichnet ist, keinen Antheil an der zukünftigen Welt". Als der Urheber dieses Ausspruchs wird R. Eleasar aus Modim bezeichnet, der ein Oheim der Barkochba gewesen sein soll und jedenfalls zur Zeit des Barkochba-Aufstandes gelebt hat[2]). Wir haben es demnach mit einem Mitglied des Gelehrtenkreises zu thun, dem auch Rabbi Akiba angehörte, welchem wir in der Mischna Sanhedrin begegnet sind, und Rabbi Josua, den wir in der über ihn angestellten Todtenklage als einen erfolgreichen Bekämpfer des Judenchristenthums haben preisen gehört[3]).

Von den in der Mischna Abot aufgestellten Kategorieen sind es vornehmlich die beiden letzten, bei denen sich eine Beziehung zum Christenthum mit hoher Wahrscheinlichkeit

[1]) Magen Abot (ed. Jellinek, Leipzig 1855) z. St. Vgl. auch Tosefta Sanhedr. XII, 9, (oben S. 302 Anmerk. 2) wo die Kategorieen der Mischna Sanhedrin mit denen der Mischna Abot theilweise kombinirt werden.
[2]) Vgl. Talmud jerusch. Taanit IV, 5; Midrasch Threni zu 2,2.
[3]) Vgl. oben S. 297, Anmerk. 5.

nachweisen lässt. Wir wollen uns deshalb zuerst mit diesen beiden beschäftigen. Die erste von ihnen lautet: המיפר בריתו של אברהם אבינו „Wer den Bund unseres Vaters Abraham zerstört", was im Talmud näher erläutert wird: זה שהוא מושך לו ערלה „das ist derjenige, der sich eine künstliche Vorhaut erzeugt"[1]). Damit ist unzweifelhaft die in der Seleucidenzeit bei den Hellenisten aufgekommene Sitte des Epispasmus oder Epiplasmus gemeint, die zu dem Zwecke ausgeübt wurde, um die jüdische Abkunft unkenntlich zu machen und dadurch dem Spott und der Verfolgung durch die Heiden zu entgehen[2]). Auch bei den Judenchristen muss diese Sitte vielfach in Uebung gewesen sein, wie schon aus einer Stelle des ersten Korintherbriefes hervorgeht, wo bei aller Indifferenz gegen die Beschneidung den noch im Judenthum Geborenen abgerathen wird, diese Manipulation an sich zu vollziehen[3]): In späterer Zeit kam als neues Motiv, sich des Epispasmus zu bedienen, noch der Umstand hinzu, das bei der Eintreibung des Fiscus Judaicus zuweilen eine körperliche Untersuchung derjenigen vorgenommen wurde, die man in Verdacht hatte, dass sie ihre jüdische Abstammung verleugneten, um sich der Entrichtung dieser Steuer zu entziehen.[4]) Wenn uns in den talmudischen Quellen berichtet wird, dass sich zur Zeit der Barkochba viele, die den Epispasmus an sich vollzogen hatten, einer nochmaligen Beschneidung unterwarfen[5]), so dürfte wohl auch hierbei in erster Reihe an Judenchristen zu denken sein. Hatten sie früher durch den Epispasmus ihre jüdische Abkunft unkenntlich machen wollen, um der Verfolgung durch die Heiden zu entgehen, so sollte die erneuerte Beschneidung von ihrer Rückkehr zum Judenthum Zeugniss ablegen im Hinblick

---

[1]) Talmud jer. Pea I, 1; Sanhedr. X, 1. Vgl. Talmud b. Erubin fol. 19a.

[2]) 2. Mackab. 4, 11—17; 1. Mackab. 1, 11—15; Joseph. Alterth. XII, 5. 1.

[3]) Korinth. I, 7, 18—20. Περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω; ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις, μὴ περιτετμέσθω. ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω

[4]) Sueton, Domitian, Cap. 12. Praeter ceteros Judaicus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur, qui vel uti professi Judaicam intra urbem viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adolescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagesimus senex, an circumsectus esset.

[5]) Tosefta Sabbat XVI, 9. Talmud b. Sabb. fol. 72a; Talmud jer. Sabbat XIX, 2; Midrasch Rabb. Genes. sect. 6 gegen Ende.

auf die Verfolgungen, die Barkochba über die Judenchristen verhängte, nach den Angaben des Justinus Martyr, weil sie Christus nicht verleugnen[1]), und nach der Angabe des Eusebius, weil sie sich an dem Aufstand gegen die Römer nicht betheiligen wollten[2]). Im Uebrigen mag es auch an solchen nicht gefehlt haben, die durch das Auftreten des Barkochba an der Messianität Jesu irre geworden und von der allgemeinen nationalen Begeisterung mithingerissen, sich aus aufrichtiger Ueberzeugung wieder dem Judenthum anschlossen.

(Schluss folgt.)

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

Näheres über diese Himmelsbücher mit der Gottesschrift der Constellationen[2]) ergibt sich aus dem hier Folgenden.

2. Grundbegriffe der Astrologie.

a) Das Alterthum und das Mittelalter zählen mit Einschluss von Sonne und Mond 7 Planeten, während die Erde als Mittelpunkt der Welt gedacht wird. Sie sind von unten nach oben gerechnet: לבנה = Mond, כוכב = Merkur, נגה = Venus, חמה = Sonne, מאדים = Mars, צדק = Jupiter, שבתי = Saturn.

Ordnet man sie in umgekehrter Folge in zwei Reihen so, dass Sonne und Mond an die Spitze je einer Reihe treten, so erhält man die zwei Gruppen:

Sonne, Venus, Merkur.
Mond, Saturn, Jupiter, Mars.

In diesen Reihen sind die heilbringenden Sterne (ἀστέρες ἀγαθοποιοί) Mond, Venus und Jupiter, abwechselnd mit den verderblichen Sternen Mars und Saturn, denen auch Merkur als unentschieden beigezählt werden kann, aufgezählt.

---

[1]) Justin. Martyr. Apolog. I, 31. Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαικῷ πολέμῳ Βαρχωρέβας. ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἐπάγεσθαι.

[2]) Poetische Bearbeitungen des Gedankens sind z. B. Diwan S. 29, Nr. 87.

Ausserdem wird den einzelnen Planeten, ein bestimmter Charakter zugesprochen, der aus der Zeit ihrer göttlichen Verehrung herrührt und zum Theil in den griech. und orientalischen Mythologien wieder zu erkennen ist.

b) Weiter kommen in Betracht die 12 Sternbilder des Thierkreises, der vermeintlichen Sonnenbahn, die in Wahrheit Erdbahn ist. Sechs sind nördlich, sechs südlich vom Aequator, zu dem die Ekliptik einen Winkel von $23^1/_2{}^0$ bildet[1]). Es sind die nördlichen: טלה = Widder, שור = Stier, תאומים = Zwillinge, סרטן = Krebs, ארי = Löwe, בתולה = Jungfrau, und die südlichen: מאזנים = Wage, עקרב = Skorpion, קשת = Schütze, גדי = Steinbock, דלי = Wassermann, דגים = Fische.

Als schädlich gelten Skorpion und Steinbock. Die Anderen sind unentschieden und je nach ihrer Stellung Glück oder Unglück bringend.

c) Die 360^0 der Ekliptik vertheilen sich auf die 12 Sternbilder so, dass auf jedes 30^0 kommen. Wenn die Sonne in Durchschnittspunkte des Aequators und der Ekliptik Morgens um 6 Uhr aufgeht, so haben wir den Frühlingsanfang, und von da an geht die Sonne täglich weiter nördlich am östlichen Himmel auf, bis zum Sommersolstitium, worauf die umgekehrte Richtung nach Süden bei dem täglichen Sonnenaufgang zu bemerken ist, wobei im Herbstanfang die Sonne wieder im zweiten Durchschnittspunkte des Aequators aufgeht u. s. w. Der Frühlingsmonat ist Nisan, der Sonnenaufgang rückt in ihm durch die 30^0 des Widders; Nisan wird also dem Sternbild des Widders zugerechnet, Ijjar dem Stier, Siwan den Zwillingen, Thammus dem Krebs, Ab dem Löwen, Elul der Jungfrau, Tischri der Wage, Marcheschwan dem Skorpion, Kislew dem Schützen, Tebet dem Steinbok, Schebat dem Wassermann, Adar den Fischen.

d) Die Planeten werden nun auf die Stunden der Woche so vertheilt, dass am Sonntag Morgen die erste Stunde der Sonne zugewiesen wird und die folgenden Stunden der Reihe nach den übrigen Planeten in Ordnung von oben nach unten, die zweite Stunde am Sonntag also der Venus, die dritte dem Merkur, die vierte dem Monde, die fünfte dem Saturn, die sechste dem Jupiter, die siebente dem Mars, die achte dann wieder der Sonne, die neunte der Venus und so in gleich wiederholter Reihenfolge. Die funfzehnte und zweiundzwanzigste Stunde steht also wieder unter der Sonne, die

[1]) 24^0 bei IE zu Dan. 8, 9 ist runde Zahl.

23-te unter Venus, die 24-te unter Merkur und die erste des Montag unter Mond, weshalb der Tag auch dies Lunae Montag, eig. Mondtag heisst, wie der Sonntag, dies solis, so heisst, weil in seiner ersten Stunde die Sonne herrscht. Ist aber am Montag der Mond in der 1-ten, 8-ten, 15-ten, 22-ten Stunde in der Herrschaft, so regieren in der 23-ten Stunde Saturn, in der 24-ten Jupiter, in der ersten Stunde des Dienstags Mars, der deshalb dies Martis genannt wird. Wenn dann Mars auch Stunde 22 beherrscht, so fällt Stunde 23 der Sonne zu, 24 der Venus, die erste Stunde des Mittwoch dem Merkur, weshalb er dies Mercurii heisst. In der ersten Stunde des Donnerstag herrscht, wie sich sodann ergiebt, Jupiter, daher dies Jovis der lat. Name des Donnerstags ist, eig. Donnererstag. Freitag ist dies Veneris, weil seine erste Stunde der Venus gehört, Sonnabend oder Samstag ist dies Saturni, bis dann in der nächsten Woche die Reihenfolge aufs neue beginnt und die siebentägige Woche so als ein astrologisch begründeter Tagescyclus erscheint[1]).

e) Vertheilen wir die 7 Planeten in der Reihenfolge von oben nach unten auf die einzelnen Sternbilder des Thierkreises, und zwar so, dass Mars zunächst seiner Sternburg, dem Bilde des Widders, zugewiesen wird, Sonne dem Stier, Venus den Zwillingen u. s. w., so tritt dieselbe Reihenfolge mit dem Mars an der Spitze nach je sieben Sternbildern, also rund sieben Monaten, wieder ein. Es giebt hiernach also auch einen astrologisch begründeten Monatscyclus von sieben Monaten.

f) Bei weiterer Verfolgung dieser Theilung fällt Skorpion dem Mars, Schütze der Sonne, Steinbock der Venus, Wassermann dem Merkur, Fische dem Monde, Widder aber dem Saturn zu. Wie das erste Jahr nach seinem Anfangsplaneten Mars diesem zufiel, so fällt das Jahr darauf dem Saturn zu, dass dritte Jahr dem Merkur, das vierte der Sonne, das fünfte dem Jupiter, das sechste dem Monde, das siebente

[1]) Abraham bar Chija in seinem Kalenderbuche (ספר העבור), S. 29 erläutert diesen Gegenstand ausführlich und begründet ihn folgendermassen: Der oberste Planet Saturn waltete zuerst und zwar in der ersten Stunde desjenigen Tages, an dem die Himmelskörper zum ersten Male auf Erden sichtbar wurden, d. h. (nach 1. Mos. 1, 14—19) am Mittwoch, der Schöpfungswoche, dessen erste Stunde aber nach biblischer Zählungsweise die erste Abendstunde des Dienstag war. In der zweiten Stunde waltete Jupiter, in der 3-ten Mars, u. s. w., in der 10-ten wieder Mars, in der 11-ten die Sonne, in der zwölften Venus, in der ersten Morgenstunde des Mittwoch also Merkur, woraus dann alles Andere, wie oben, folgt.

der Venus, das achte aber dann wieder dem Mars zu, um die Reihe in je 7 Jahren in gleicher Weise zu durchlaufen. Die Astrologie begründet hiernach auch einen siebenzähligen Jahrescyclus, und 7 mal 7 Jahre (49 J.) sind ein grösserer Cyclus von derselben Art. IE deutet auf die unter d—f dargelegte Bedeutung der Siebenzahl in der dunkel gehaltenen Stelle zu שבעה מזבחות 4. Mos. 23, 1 hin, wo er sagt: יש סודות עמוקים לא יבינום כי אם מתי מספר ושביעי (כשביעי l.) בימים ובחדשים ובשנים ושבעה כבשי העולה (z. B. 3. Mos. 23, 18; 4 Mos. 28, 11. 19. 27; 29, 2. 8. 36 3. Mos. 4, 6. 17;) ושבע הזאות (8, 11; 14, 16. 27. 51; 16, 14. 19; 4. Mos. 19, 4 גם אמר השם לאיוב קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים (Ij. 42, 8) ובתת שלם לשלם אז תתחדש רוח בינה. והמשכיל יבין. Die Schlussworte heissen: Und wenn man die vollkommene Zahl, d. h. 7 (weil 7 = 5+2 = 4+3 ist; vgl. weiter unten) dem Vollkommenen (Gott) giebt, so entsteht der Geist der Erkenntniss (schaut der Mensch leichter das Zukünftige).

g) Anfangs wurde wohl das astrologische Urtheil (judicium) aus den angegebenen einfachen Faktoren gebildet und hinsichtlich einer bestimmten Zeit Glück oder Unglück eines neu eingtretenen Lebens, eines Unternehmens u. dgl. vorhergesagt. Dazu gehörten weder gelehrte Studien noch astronomische Tafeln. Derjenige Planet, der zuerst oder in den ersten zwei Stunden (= einer astrologischen Stunde) über dem Neugeborenen aufging, war der ihm zugewiesene Beschützer, der seinen Lebenslauf beherrschte, und hiess מזל צומח, sidus ascendens. Dann kam die Rücksicht auf das aufgehende Sternbild hinzu und die Vereinigung von Planet und Sternbild bot schon die Gelegenheit zu allerlei Abwägungen und Ausgleichungen[1]). Auch Unternehmungen hatten im Momente ihrer Entscheidung eine Art von Geburtsstunde und ebenso Staaten in den entscheidenden Momenten ihrer Begründung[2]). Wie es für den Einzelnen eine Nativität oder ein Horoskop giebt, so giebt es auch solche für Nationen und Staaten. Die ursprüngliche heidnische Auf-

---

[1]) Auch physiologische Gesetze wurden astrologisch festgestellt durch das Verh. zwischen Planeten und Sternbildern. So lehrt Ibn Esra zu 2. Mos. 2, 2: כי והיודע עת ההריון יבול לדעת עת הלידה, והיודע עת הלידה יכול לדעת עת ההריון. דבר מנוסה הוא לקדמונים וחמשה מעמים נסיתיו גם אנבי כי מקום מזל הלבנה ומעלתה ברגע ההריון היא מעלת המזל הצומח ברגע הלידה, גם מעלה הצומחת רגע ההריון שם תהיה הלבנה רגע המולד, והנה המעמד הקצוב הם רנ"ט ימים ושליש יום, והאמצעי רע"ג, והגדול הארוך רפ"ז, וחכמי המולדות יודו כן.

[2]) Excurs zu Dan. 11, 2: וסוד המערכות מתחלת בריאתם.

fasssung der Gestirne als himmlischer Götter gab den Planeten, als den sich deutlich bewegenden, eine grössere Macht als den Fixsternen, und ihr mythologisch überlieferter Charakter oder auch der Eindruck ihres Lichtes führte zur Annahme freundlicher und unfreundlicher, glück- oder unheilkündender Gesinnung. Ja die Planeten theilen nach der oben [1]) angeführten Talmud-Stelle (Schabb. 156[a]) ihren Charakter den unter ihnen geborenen Schützlingen mit und Abraham Ibn Esra versetzt in seinem Chai b. Mekiz, einer poetischen Wandermähr, in das Reich jedes Planetes die Menschen mit dem entsprechenden Charakter [2]).

In Jesod mora IX, S. 32 b, ed. Stern, bezieht IE die sieben Tage beim Verschliessen des zweifelhaften Aussatzes (3 Mos. 13, 5 und sonst das.), bei Menstruation und Wochenbett (3. Mos. 15, 19; 12, 2, wo IE gleichfalls zu vergleichen ist) auf etwas „Bekanntes." Wir wissen nun, dass er an den in jeder Woche vollendeten Kreislauf der Planetenherrschaft über die Tages- und Nachtstunden denkt, wonach dieselben Tages- oder Nachtstunden nach sieben Tagen genau unter die Herrschaft derselben Planeten gelangen (S. 307 f.), hiernach also einen von den Sternen selbst bestimmten Cyclus bilden. Hierher gehört auch, wenn IE zu ביום השלישי 1. Mos. 34, 25 den dritten Tag als einen kritischen damit erklärt, dass er die Hälfte eines Mondviertels oder eines Wochencyclus bildet.

Dem Astrologen IE liegt es ferner nahe, den in den heiligen Schriften verbotenen Bilderdienst für Sterndienst zu halten und zu erklären; wie er denn in der That zu לא תשתחוה להם 2. Mos. 20, 5 und zu ואלהי מסכה 3. Mos. 19, 4 thut. Ebenso führt er zu פן תשחיתון 5. Mos. 4, 16 eine Ansicht an, wonach פסל und תבנית daselbst Figuren zur Herableitung himmlischer Kräfte nach Art heidnischer Astrologen sind. Vgl zu 4 Mos. 21, 8 über נחש נחשת und oben. S. 208.

h) Uebereinstimmend mit dem Gesagten hebt es IE zu wiederholten Malen hervor, dass jedes Volk und jede Stadt ebenso einen bestimmten Planeten (כוכב) und ein bestimmtes Sternbild (מזל) hat, wie der einzelne Mensch. Wie wir später sehen werden, bestimmt sich nach dem Verhältnisse des Planeten eines gewissen Volkes zu dem über die Stunde seiner symbolischen Geburt aufgehenden Zeichen des Thier-

---

[1]) S. 249.
[2]) Reime und Gedichte I, S. 187 ff.

kreises die Art seines Einflusses auf des Volkes künftiges Schicksal. Zu 2 Mos. 8, 15 heisst es im gangb. Comm.: ויאמרו רק מכת אלהים היא כפי מערכת הככבים על מזל ארץ מצרים, um den Ausdruck אצבע אלהים היא im Munde des sich Gott hiermit noch nicht unterwerfenden Pharao zu erklären. Und zu der schwierigen Stelle אשר חלק יי אלהיך אותם לכל העמים אשר על פני האדמה 5. Mos. 4, 19 versucht IE die auf Astrologie gestützte Erklärung: דבר מנוסה הוא כי יש לכל עם ועם כוכב ידוע ומזל גם כן לכל עיר ועיר, והשם שם לישראל מעלה גדולה להיות השם יועצם ולא כוכב להם.

i) Umgekehrt bemerkt IE im Excurs zu Dan. 11, 2, dass, wie es Patrone (פקידים) für jedes Volk giebt, d. h. Schutzengel (wie Michael für Israel, Dan. 10, 13. 21; 12, 1; und der Fürst des Königreichs Persien, Dan. 10, 13. 20 und der Fürst des griech. Reiches, Dan. 10, 20), so habe auch jeder einzelne Mensch seinen Patron, wie z. B. Daniel selbst einen solchen hatte. Ein solcher Engel ist der Vorgesetzte der bezüglichen Constellation, wie der Engel des persischen Reiches z. B. die Constellation dieses Staates unter sich hatte, welche in der Conjunktion von Saturn und Jupiter (המחברת הגדולה) oder der Conjunction von Mars und Venus (האמצעית) besteht. Vgl. oben S. 242[1]).

3. Annahmen zur Bereicherung der astrologischen Auskunft.

Die astrologische Bedeutung der 28 Mondstationen (ob. S. 247, g.) tritt bei IE nicht besonders hervor. Hingegen erkennt man bei ihm mehr oder weniger häufig und deutlich die Annahmen wieder, welche die astrologische Auskunft vervielfältigt und zu einer gelehrten Kunst gestaltet haben. Dieselben a) verlegen die Gegenstände der astrologischen Auskunft in bestimmte Gebiete der Beobachtung, b) setzen andere Planeten neben den eigentlich massgebenden als in Mitwirkung befindlich voraus, c) geben den Planeten eine Art persönlichen Verhältnisses zu den einzelnen Sternbildern, d) gruppiren die 12 Sternbilder des Thierkreises in vier Gruppen zu je dreien, die nach den Namen der sublunarischen Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde benannt werden, woraus sich dann grössere und kleinere Zeiträume (Cyclen) für die Sterndeutung historischer Verhältnisse ergeben[2]).

[1]) Excurs zu Dan. 11, 12: בנגד השקיד על דניאל (Dan. 10, 13) ומעם כ"א יום בעצמו, כי כאשר יש פקידים על כל גוי, כן יש על כל איש.

[2]) Litteratur: Otto Loth, Al-Kindi als Astrolog, Abhandlung VII in Morgenländ. Forschungen, Festschr. für Prof. Fleischer, Leipz. 1875, Brock-

a) Wenn ein Kind geboren wird oder ein Ding entsteht, so muss in diesem Augenblicke doch irgend einer der 360° der Ekliptik am östlichen Himmel aufgehen.

I Von diesem bis zum vollendeten dreissigsten Grade heissen die aufsteigende Grade „Haus des Lebens". Es ist gleich, ob diese oder die später zunehmenden je 30° einem oder zwei Sternzeichen angehören. Sie sollen nur $^1/_{12}$ der Ekliptik sein und von den 24 Stunden des Tages 2 Stunden (1 astrologische Stunde) für ihren Aufgang in Anspruch nehmen. Das erste Haus, auch das Haus des Aufganges, domus ascendens, auch der Horoskop κατ' ἐξοχήν genannt, war das wichtigste; es galt der Person selbst. Das darin befindliche Sternbild war ebenso wichtig wie dessen Planet; es war das Zeichen des Geborenen. Derjenige Planet aber, der in besonderer Beziehung zu dem Sternbilde des ascendens stand, hiess „Herr des Horoskops".

II. Vom beginnenden 31. bis zum vollendeten 60. Grad war das „Haus des Besitzes".

III. Bis zum vollendeten 90. Grade war das „Haus der Brüder".

IV. 91°—120° hiess „Haus der Väter" oder der Eltern.
V. 121°—150° „ „ „ Kinder".
VI. 151°—180° „ „ „ Krankheit.
VII. 181°—210° „ „ „ Gatten.
VIII. 211°—240° „ „ „ des Todes.
IX. 241°—270° „ „ „ der Wanderer.
X. 271°—300° „ „ „ des Herrschers oder des Fürsten u. galt dem Verhältnisse zu demselben (Ehren und Aemter).
XI. 301°—330° hiess „Haus der Hoffnung.
XII 331°—360° „ „ „ Feinde.

Es waren also die verschiedenen Verhältnisse des menschlichen Lebens, die zum Behufe der astrologischen Vorherverkündigung unter die genannten für jede Geburt u. jede Neugestaltung verschieden beginnenden 12 Himmelshäuser vertheilt wurden: Leben, Gesundheit, Besitzthum, Verwandtschaft, Ehe, Aemter, Handel, Krieg, Reisen u. s. w.[1])

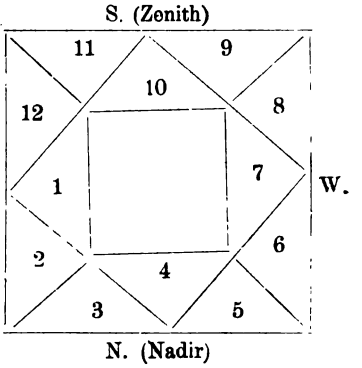
---

haus, S. 263—309; Dieterici, Propädeutik der Araber, 2. Aufl., S. 50 ff. 93 ff; Weltseele, S. 52 ff.; Pfaff, Astrologie, Nürnb. 1816; Uhlemann, Astron. u. Astrol. d. Alten.

[1]) Nach Schleiden, Studien, 1855, S. 256 hat der jüdische Astrolog Maschallah im 8. Jahrhundert (unter den Chalifen Manssur u. Maamun) die künstlichen „Häuser" in der Astrologie angewendet.

Wie man aus dem obigen Verzeichnisse ersehen kann, wurden die wichtigsten Angelegenheiten: Person, Eltern, Gattin Fürst den Häusern 1, 4, 7, 10 zugewiesen, die unter den 12 Häusern symmetrisch sich gruppiren.

Graphisch wurden die Himmelshäuser in den Nativitätsschemen durch nebenstehende Figur dargestellt, die schon IE in s. Schrift über das Astrolab giebt. In jedem Dreiecke wurde der Grad der Ekliptik, mit welcher das Haus anfing (die cuspides domorum), und der Planet, der sich in demselben befand, verzeichnet; in das Quadrat, welches in der Mitte sich befindet, schrieb man den Namen und die Zeit der Geburt.



Das Schema ist nach Analogie des Thierkreises entworfen. Wie da das erste Sternbild, der Widder, den Osten; das vierte, der Krebs, den Norden; die Wage als siebentes den Westen, der Steinbock als zehntes den Süden bildete, so war auch hier Haus 1 Ost היחד המזרחי[1]) oder ascendens המעלה הצומחת, Haus 4 als Mitternachtshaus wurde als Nadir היחד התחתון gedacht, Haus 7 war המעלה השוקעת West (היחד המערב), Haus 10 war Süden oder Zenith היחד העליון. Diese vier Punkte: Ost, Nadir, West und Zenith oder die Anfangspunkte des 1., 4, 7. und 10. Hauses bilden die Machtstellungen des vorgesetzten Planeten; es waren die vier Cardinalhäuser (יחדות). Vgl. zu כי לא ממוצא וממערב Ps. 75, 7: ויש אומרים כי זה רמז לחכמת המזלות החושבים כי הטוב והרע והכבוד והקלון הבא לאדם הכל במערכת הככבים והיחד הראשון הוא המזרחי גם המערבי, גם הדרומי שהוא כנגד מדבר הרים, הם המושלים על כל האדם. ולא הזכיר היחד הרביעי כי אין כח לו בעבור היותו תחת הארץ. Die Cardinalhäuser kennt auch Maimonides Mor. III 37: בעת שהוא ביחד מזרח או בזולתו מן היחדות. Zwischen den genannten vier liegen die Schwächestellungen in der Mitte, also die Mittelpunkte der fallenden Häuser (domus cadentes סמוכות) 2, 5, 8, 11. (Bei Schiller im Wallenstein heisst es: Saturn unschädlich, machtlos, in cadente domo).

---

[1]) Der hebr. Ausdruck hier u. im Folgenden ist aus der Astrolab-Schr. v. IE בלי הנחשת, S. נח, נט, ed. Königsberg.

IE scheint im Comm. zu ואשביעך באלהי השמים ואלהי הארץ 1. Mos. 24, 3 auf das siebente astrologische Haus, das Haus der Gatten, anzuspielen, wenn er daselbst sagt: וטעם אלהי השמים ואלהי הארץ במקום הזה, כי בת פלוני לפלוני בארץ (Moëd kat. 18b) מן השמים, והוא סוד. Ausdrücklich aber spricht er davon in ס' האחד unter Zahl 4 (S. 40, ed. Goldhardt) wo er sagt: ואל תחמה כי גם הבית השביעי יורה על העזר mit Anspiel. auf עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (1. Mos. 2, 18. 20). Die beste Wahl der Gattin trifft aber nach IE derjenige, der eine Frau von derselben Constellation und Natur nimmt, als er selbst hat. Zu בני האלהים 1. Mos. 6, 2 im gangb. Comm. sagt IE: והישר בעיני להיות בני האלהים היודעים דעת עליון, ובחרו להם נשים שהיתה מערכת שמים לכל אחת נמשלת לכל אחד והתולדת כתולדת על כן יצאו מהם גבורים. Anders, aber auf ders. Grundlage ruht, was im frgm. Comm. zu 1. Mos. 6, 4, S. 45 gesagt wird: ויש בדרש שבני אלהים מלאכים ירדו ממעלתם (ב"ר 26). וזה רמז למערכת עליונה, והמשכול יבין. D. h. die Sterne (בני האלהים S. 73) haben auf die Vermählungen der menschl. Töchter aus ihren Graden (ממעלותם) gewirkt.

Das erste und zweite der genannten Häuser, betreffend Leben und Besitz, nennt IE als Beispiele bei der Erklärung von לכל זמן Koh. 3, 1 wo er sagt: והנכון שיש לכל חפץ תחת השמים עת וזמן כי בהשחת המחכונת המולידה ימות הילוד ותחחדש (ובהשחת l.) מחכונת תעשירנו והפך (וְהָפַךְ l.) העושר, כי עתים קצובים הם, ובבא העת יתנועע אדם לאשר הוא מוכן לו ויהיינה תנועותיו כתנועת הצלם.

Hierher gehört noch eine dunkle Stelle zu וְעַשְׁתָּרוֹת 5. Mos. 7, 13 wo IE sagt: ומפרש גדול היה בספרד והוציא טעם למה קראו העברים הבָּקר בשם אלף והצאן בעשתרות. וכן היה מפרש הבעלים בעל המזל הצומח והעשירי (Richt. 10, 6) והעשתרות, wonach der spanische Exeget unter בְּעָלִים verstanden hätte die göttlich verehrten Herren des jedesmaligen ascendens oder Horoskops[1]) (ob. S. 311), sowie unter עַשְׁתָּרוֹת (welches wohl im Zusammenhange mit عشرة = עֲשָׂרָה gedacht wurde) die Herren des zehnten Cardinalhauses im Zenith (S 312). Vgl. IE zu עש לבעל Hos. 2, 10, wo er sagt: ובספרד היה חכם מפרש הבעל בעל הבית הצומח בחכמת המולות כי כן יקראו בתים למזלות ולהם הם עובדים כי הם צבא השמים.

b) Neben dem herrschenden Planeten gewährte die sich weiter entwickelnde Astrologie auch anderen Planeten eine

[1]) Wobei אלף im Sinne von Eins genommen zu sein scheint, als ob mit שנר אלפיך an den Buchstaben Aleph dedacht wäre.

Mitwirkung. Dieselbe erhöht die Bedeutung gewisser Momente und wirkt freundlich und förderlich, oder feindlich u. hemmend. Zweierlei ist hier besonders zu bemerken:

α) Conjunctionen (מחברות) oder das Zusammenerscheinen zweier Planeten in derselben astrologischen Ferne, oder in dems. astrologischen Hause von der Erde aus. Die Lehre von den Conjunctionen trat, wie es scheint, zuerst in der arabischen Astrologie auf. Die Conjunctionen einzelner Planeten üben, ihr zufolge, einen stets verhängnissvollen Einfluss auf die Ereignisse der grossen Welt, und zwar ebenso wohl auf die natürlichen wie auf die politischen und religiösen. An die regelmässigen Zeitläufe, innerhalb deren sie an bestimmten Orten wiederkehren, ist der Haupgang der Weltereignisse geknüpft. Danach sind, wie wir später sehen werden, grössere und kleinere Weltperioden oder Cyclen (arab. كَوْر, pl. ادوار, דור, דורות) zu unterscheiden. Aus der Gestalt des Himmels zur Zeit einer Conjunction werden ausserdem die Ereignisse der bezüglichen Periode gedeutet: Die Conjunction ist für die Welt im Grossen dasselbe, was Nativität oder Horoskop für den Menschen ist. Hiernach gestalten sich, wie IE bemerkt (im Excurs zu Dan. 11, 2 und Exc. des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15, ed. Netter, 14a und 33, 23, ed Netter, p. 149 b.), die Verhältnisse und Zustände der sublunarischen Welt zu einer unübersehbaren Manichfaltigkeit, da die 7 Planeten unter sich allein schon, nach dem Gesetze der Combinationslehre, 120 Conjunctionen zulassen, in Verbindung aber mit den Fixsternen unzählige Conjunctionen ergeben (in der Stelle zu Dan. 11, 2 ist zu lesen statt ועם העליונים אין קץ להם vielmehr והם העליונים וגו').

β) Aspecten (מַבָּטִים) werden bei IE im Gegensatze zu den Conjunktionen nur die bedeutsamen Stellungen zweier Planeten zu einander in verschiedenen Häusern genannt. Zu Dan. 11, 2 sagt er: die Planeten stehen bald in Opposition (ופעמים לנכח), bald stehen sie im Aspekt der Liebe oder Feindschaft (ופעמים במבט אהבה ואיבה; in den Ausgaben steht st. ואיבה fälschlich ואומר). Doch „bestehe diese Opposition, Freundschaft oder Feindschaft nicht etwa zwischen den Planeten, sondern es gestalten sich nur in Folge ihrer Bewegungen in der Niederwelt die Vorgänge so bald zum Guten bald zum Uebel".

Näher sind die Aspekten:

א) Opposition { מבט נכח in כלי נחשת, S. ל / מבט חצי הגלגל in ס' האחד S. 39 ed. Goldhardt), wenn die zwei Planeten um 180° von einander entfernt sind. Sie bedeutet feindseliges Entgegenwirken (מבט איבה). Zu Ijob 3, 1 drückt sich IE so aus: בהיות שני המאורות על מתכונת קשה, d. h. wenn Sonne und Mond in Opposition (oder Quadratschein, vgl. weiter unten) stehen.

ב) Der Trigonalschein (aspectus trigonalis, מבט שלישית הגלגל in ס' האחד, S. 38) beruht auf einer Dreitheilung des Kreises, wobei die Planeten um 120° von einander abstehen. Es ist der Aspekt der Freundschaft (מבט אהבה).

IE zählt den Trigonalschein doppelt (Astrolab, S. 29. 30), da er auch auf der linken Seite der Ekliptik vorkommt.

ג) Der Quadratschein, Geviertschein, Quadratur המבט המרובע zu. 1 Mos. 8, 8; מבט רביעית הגלגל in ס' האחד, S. 38) bei einer Viertheilung des Kreises, wo die Planeten um 90° von einander abstehen und einander feindlich gedacht werden. (מבט איבה). Dieser Aspekt deutet auch auf Wechsel und Veränderung, weshalb nach IE zu 1. Mos. 8, 8 Noah nach je 7 Tagen, wenn der Mond im Quadratschein seiner früheren Stellung sich befand, jedesmal die Taube zum Ausspähen der Veränderung Ausschickte.

Auch der Quadratschein ist rechts und links in der Ekliptik, also 2 mal vorhanden.

ד) Der Sextilschein, Gesechstschein, Sechstelschein (aspectus sextilis, מבט ששית הגלגל in ס' האחד, S. 38) ergiebt sich bei einer Sechstheilung der Ekliptik u. findet bei einem Abstande von 60° ihren Platz Es ist der Aspekt „halber Freundschaft" מבט חצי אהבה in ס' האחד, S. 38.

(Fortsetzung folgt.)

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung v. S. 265).

Obgleich meine Aufzeichnungen über italienische Schriften von Juden zunächst denjenigen Schriftstücken galten, welche man als eigentliche Litteratur betrachtet, also Büchern oder

schriftstellerisch für einen Leserkreis abgefassten Schriften, sei es gedruckten oder handschriftlich erhaltenen: so zwang mich doch schon die Beschaffenheit der Quellen, insbesondere der Cataloge von Bibliotheken oder Antiquariaten, von Allerlei Notiz zu nehmen, was nicht eigentliche Litteratur, teilweise noch zweifelhafter Natur ist und vielleicht nur wegen der Anwendung der Landessprache Beachtung verdiente, wie dergleichen in allen guten Fachkatalogen Berücksichtigung findet. In solchen Dingen giebt es allerdings Liebhaberei für Eines und das Andere neben Kleinigkeitskrämerei, die Curiositäten sucht und, nicht von allgemeinen Gesichtspunkten geleitet, das Einzelne schwer an seine richtige Stelle zu bringen weiss.

Bei einem ersten bibliographischen Versuch, wie der gegenwärtige, scheint es ratsam, den selbständigen Büchern eine flüchtige Exemplification jenes bunten Allerlei und eine kurze Angabe von meist anonymen Schriften, die mit Bibel und Cultus zusammenhängen, voranzuschicken, nicht ohne die Absicht und Hoffnung, durch genauere Belehrung in die Lage zu kommen, das zunächst Zweifelhafte und Unsichere später an richtiger Stelle und in richtiger Weise zu würdigen.

Für die erste Rubrik wähle ich aus selbstverständlichen Gründen nur anonyme, nicht datirte Stücke, deren systematische Anordnung allerlei Schwierigkeiten darbieten würde; für den gegenwärtigen Zweck genügt eine alphabetische Reihenfolge der nach dem Hauptinhalte u. dgl. gewählten Schlagwörter [1]). Verschiedenes wird in den Nachträgen zum XVIII. Jahrh. seinen Platz finden.

Abergläubisches, Ms. Hb. 249, S. 100 des Catalogs. — Desgl. Ms. Schbl. 28 f. 40, 41.

Abravanel, Erzählungen, Ms. Lp. 35; vgl. Catal. Bodl. p. 1076.

Aphorismen, in שלש עשרה, Ms. Kauffm. Catal. 10 n. 70.

Bann (Cherem), bei Löw, die Lebensalter, S. 431.

Chiromantie, eine Note darüber (Ende XVI. Jahrh.?), Ms. Bodl., Uri 379, Neub. 1545.

Destinazione (sulla) dell'uomo secondo la sana ragione e secondo i principj del Giudaismo, nach יסודי התורה von

---

[1]) Die von hier ab für Angabe von Bibliotheken und deren Mss. gewählte Abkürzungen sind dieselben wie in meinem Werke: Die hebr. Uebersetzungen, S. IV—VI.

Maimonides, 11 Bl. fol. [aus neuerer Zeit ?]. Ms. Bresl. Seminar, Zuckermann 77.

Documente aus dem XVI. Jahrh., ital. Bezeichnungen f. 16, 23, 27 (bis) 74, 80; zuletzt Italienisches mit lateinischen Buchstaben, Ms. Halberstam 371.

(Ehe) „De infelici conjugum statu", in hebr. Schrift, Ms. Tur. A. IV, 33 f. 112 nach Pasinus; im Catalog von Peyron und Ghiron ist diese Notiz übersehen.

Erklärungen, philosophische und kabbalistische, Ms. Cambridge, Schiller, p. 91.

Frauen (über) Stanzen, hebr. und italien., dann ויהי בימי אחשורוש, desgl., Ms. Halb. 373.

(Interpreti) Notiz über die 70 אינטרפיטרי (so!), Ms. Mn. 312 f. 1^b, und Bibelstellen in apologetischer Tendenz, das. f. 18^b.

Kalenderreime, Ms. Bodl., Neub. 1058 XI (Col. 252).

Recepte, Mittel gegen Hämorrhoiden (טחורים), in latein. Schrift, Ms. Schönbl. Ancona 58 f. 3.

Schlachtregeln (דיני שחיטה), Ms. Horowitz in Frankf. a. M., Catal. VI, n. 123.

Volkslied (christliches), aus Ms. Bodl., Neub. 2053. Rev. des Ét. J. 1884, IX, 147. — Gelegentlich sei bemerkt, dass ein unsicherer Abraham einen Hymnus verfasste, anfangend ארנן בשבח, nach der Melodie eines italienischen Hymnus; die betreffende Ueberschrift bei Schorr (he-Chaluz IX, 54) ist jedenfalls nicht ganz correct, und klingt halb lateinisch, etwa: *laudant* לאברנט *me in lunis*(?) *con gran devozion.*

Der Beschreibung entziehen sich meist die verschiedenartigen Notizen, womit Besitzer die leeren Seiten ihrer Handschriften und Bücher ausfüllen, teils in hebräischer, teils in lateinischer Schrift, insbesondere Namen und Familienangelegenheiten; ich führe als Beispiel Ms. München 207, f. 101—103 an. Zur richtigen Lesung und Wiedergabe, geschweige zur Verwertung solcher, oft undeutlicher Aufzeichnungen gehören sachliche und sprachliche Kenntnisse, die nicht Jeder besitzt, der die Bibliotheken in Contribution setzt. Ich erhielt allerlei Mittheilungen, von deren Benutzung ich Abstand nehmen muss, weil jene Vorbedingungen der Correctheit und Zuverlässigkeit fehlen.

Bibel.

Eine fortlaufende zusammenhängende Uebersetzung der ganzen Bibel ist mir nicht bekannt (vgl oben S. 117); auf

den Druck einer solchen durfte Niemand unter der schweren katholischen Censur rechnen, die dem Volke sogar die lateinische Vulgata nicht gestattete (Vessillo 1880, p. 83). Die Versuche, die Bibel durch die Landessprache zum Verständnis zu bringen, scheinen ebenfalls hauptsächlich hebräisch-italienische, fortlaufende Glossare; da aber der nähere Charakter der Handschriften nicht überall in den Catalogen deutlich hervortritt: so ordne ich sämtliche anon. Mss. nach den biblischen Büchern:

Bibel (vollständig?), Ms. Schbl. II (1885) 276, angeblich 1603 geschrieben, vielleicht älter.

Pentateuch und Hagiographen, Ms. Canon. 10, 11 (Neub. 168, 169).

Desgl. nebst ersten Propheten und Jesaia, unvollendet, Ms. Mich. 616 (Neub. 2276[7]).

Desgl. und Haftarot, Ms. Mn. 356[15].

Desgl. („Lexicon", richtiger Glossar), geschrieben 1612, vollständiger als das in diesem Jahre gedruckte גלוי יהודה von Jehuda Modena, Ms. Parma, de Rossi 1109.

Desgl., geschrieben 1589/90, Bisl. 60; Zunz hält die Angabe des Autors Jehuda Modena für einen entschiedenen Irrthum, wovon Neub. n. 39 keine Notiz nimmt! vgl. Benjacob ר, n. 301.

Propheten, Jeremias (von 6, 28 an), Ezechiel, kleine Proph., fünfzehntes(?) Jahrh., Ms. De Rossi, Cod. It. 1.

Hagiographen, nämlich: Sprüche, Hiob, Klagel., Hohel., Psalm 45, 58, 84 und 3 Pentateuchperikopen, XVI. Jahrh., Ms. Parma, De Rossi, Cod. It. 2.

Psalmen, Ms. Kauffmann, Catal. X, n. 20.

Desgl. Buch I, Ms. Horowitz 206.

Desgl. vollst. ib. 212, ob identisch mit Catalog VI, n. 54?

Die Psalmen in Ms. Parma, De Rossi sind nach Berliner (Ein Gang, S. 26) von einem Christen geschrieben.

Sprüche 1—7 Kap., Ms. Schbl. 42.

Hiob, Stellen, Ms. Bodl. Uri 124 (Neub. 240). Dieses Ms. habe ich vor mehr als 40 Jahren flüchtig angesehen; Das betr. Stück (von deutscher Hand) beginnt: ויען איוב, איקומינשא. הורה סינפרנאו.[1]) ישאלוהו, אויסרו ליר[2]צאטו. Später heisst es: צמים, אסיטיטי ר"ל פריצים וקראם כן לפי שמנהגם לגדל השער שנקרא צמים בל' ישמעאל; endet hebr. זה מוחלט תושלב"א.

---

[1]) S' impregnò.

[2]) Avessero l'... ato? Hier scheint ein Schreibfehler vorzuliegen.

Esther 1, 6, Ms. Mn. 313, f. 14b, XV. Jahrh.? דראפפו אי סיטה, drappo e seta.

Am unteren Rande der Bibel, Ed. 1485 (signirt Bl. 3210) der hiesigen K. Bibliothek finden sich vom Buch der Richter angefangen bis zu II. Kön., Cap. 17, handschriftliche Glossen, worin Wörter und Sätze in vocalisirter hebräischer Schrift (XVI. Jahrh.?) italienisch übersetzt sind.

Gebete.

Ital. Uebersetzungen von Gebeten scheinen älter zu sein, als die der Bibel, wenn ich auch das angebl. Datum 1383, in einem Ms., welches Maestro M. Soave besass (s. dessen Broch. *Dei Soncini*, p. 30), und dessen Verbleib ich nicht kenne, wegen des Widerspruches mit dem Kalender bezweifeln musste (Hebr. Bibliogr. XIX, 22). Diese Pergamenthandschr. enthält die täglichen Gebete nach italienischem Ritus und ist für eine Frau Rebekka geschrieben[1]). Eben so ist das, der Zeit nach, nächste Ms., De Rossi It. 7, 1484 für eine Dame geschrieben. Ms. De Rossi Ital. 6 ist 1499 geschrieben. Im J. 1505 erschien bereits eine Ausgabe u. d. T. תפלות ווילנאר (Catal. Bodl., p. 364).

Das Gebetbuch mit italienischer Uebersetzung und Miniaturen enthält Ms. Horovitz VI, 213.

Eine Uebersetzung des Gebetbuchs nach deutschem Ritus von Samuel Chaj (wohl nicht Chajjim) Morpurgo (den ich auch nicht in Mortara's *Indice* finde) enthält Ms. Ozimo 2, identisch mit Ms. Rabinowitz 198 (Cat. 1884). Eine anonyme italienische Uebersetzung des ital. Ritus erschien Mantua 1802 Catal. Ozimo, Judaica n 80, in Catal. Della Torre 153 Titel *Formolario* delle Orazioni ecc.). Die Uebersetzung des span. Ritus von Sal. Fiorentino *(con qualche poetica versione)* erschien „Basilea" 1802 (nach Zedner, p. 488, vielmehr in Livorno); eine 2. Ausg., Wien 1822, verzeichnen Catal. Luzzato 151, Catal. Della Torre 142; wonach Fürst, Bibl. Jud I, 281 zu berichtigen und ergänzen ist. Auch die *Orazioni Ebraiche* di rito Spagnolo cotidiano, del Sabbato, e dei novlunj. Traduzione di S. Romanelli, Republica Italiana 1802, fehlen bei Fürst III, 164,

---

[1]) Jehuda Asahel del Bene (gest. 1678) riet, die Mädchen nicht Italienisch lesen zu lehren, um sie vor der Lectüre von Liebesgeschichten zu bewahren, — die also viel gelesen wurden. Vogelst. u. Rieger II, 300: Azael, für עשׂהאל, Asael bei Zunz.

Die Festgebete dürfen noch im XVII. Jahrh. nicht mit italienischer Uebersetzung gedruckt werden (Vogelstein und Rieger II, 188). Eine Handschrift, welche das *Machsor* in italienischer Uebersetzung enthielte, habe ich nicht notirt; hingegen giebt es verschiedene Ritualien, welche im täglichen Gebetbuch (סדור, in Nordeuropa auch ר"ח תפלה, weil auch das Neumondsgebet aufgenommen ist) nicht enthalten sind.

Italienische פומונים, geschrieben 1818, enthält Ms. Halberstam 363.

Ein Lied für הושענה רבא von Leon Prosper (= Mazliach?), Padowa (gest. 1728? Mortara, Indice, p. 46), in Versen übersetzt von seinem gleichnamigen Enkel, einem Doctor, enthält Ms. Modena 55. תקנות דשמיני עצרת verzeichnet Horowitz's Catalog VI, n. 195, תפלות תחנות סגולות für Frauen (Trini 1788), derselbe 197.

Gebete auf dem Gottesacker, an Fasttagen und dergl., mit latein. Lettern geschrieben 1646 von Clemente, Sohn des Salamon di Cormons, der allerdings seinen Vornamen mit tt schreibt, in Ms. Schbl. 128 C.

Predigten

sind in aller Welt frühzeitig in der Landessprache abgehalten worden, wie jetzt Jedermann aus Zunz's Gott. Vortr. weiss, allerdings mit verschiedenem Zwecke und in mehr oder weniger hervortretender Form und Gliederung. Instructiv sind die alten arabischen Reden, welche ich in „Kayserling's Homilet. Beiblatt" besprochen habe. Die wirklich gehaltenen Reden an das Volk, die natürlich sich meist an die Bibel knüpfen, sind nicht aus dem Gebet erwachsen, dessen älteste Geschichte nur durch Hypothesen oder kärgliche directe Nachrichten ersetzt wird, sondern entstanden allmälig aus Uebersetzungen, Umschreibungen und Auslegungen der als pflichtmässig betrachteten Vorlesungen (Lektionen), zunächst des Pentateuchs, dann der Propheten u. s. w, welche im Christenthum als „Evangelium" noch enger mit der Predigt zusammenwuchsen. Eine andere Grundlage bot das Lehrhaus (Bet ha-Midrasch), das zunächst Reden hervorrief, die man mit unseren akademischen allerdings erst in ihrer Entwickelung, oder vielmehr Entartung, zum „*Chilluk*" näher vergleichen darf. Diese Reden waren zunächst für einen vorgebildeten engeren Kreis berechnet und mögen stark mit technischen hebräischen oder chaldäischen Ausdrücken ausgestattet worden sein. Wie die beiden Arten von Vorträgen sich verschmolzen, nach der

Umgestaltung der Lehrer, des Lehr- und Schulwesens, das ist die Aufgabe einer künftigen Culturgeschichte der Juden. Hier sollte nur begründet werden, wie die jüdische Homiletik naturgemäss zum Gebrauch der Landessprache führte [1]).

An italienischen Predigten fehlt es nicht, und da die niedergeschriebenen zu den eigentlichen litterarischen Productionen gehören, so ist ihre Stelle in der bald folgenden chronologischen Reihe zu suchen; hier sollen nur einige und unsichere der Untersuchung empfohlen werden.

Catalog Horowitz VI, 135 (u. 186 zur Bar Mizwa 1858); Kauffmann, Catalog VI, n 24; X, n. 17; XXV n. 173; Schbl. II, 123: *Discorsi.*

Nicht ganz klar ist die Mittheilung in Halberstam's Catalog S. 117 aus n. 404 (CXV. Jahrh.?) über gewisse Predigten oder homiletische Ausführungen, welche auf Bibelversen beruhen (מיוסדים), ohne (richtige) Erwägung, בלי עיון ויאמרם על הפסוקים בלשון לעז כמנהג המפואר . . אברהם כהן הרופא ניסו. Abraham מלומונטי ם מרטינו [2]) leitet seine Predigt italienisch ein, mit den Worten: מיאי אוינורנטי (so) סילינטיסימו.

Sprachliches.

Da diese Rubrik sehr klein und die Wahl oder Erfindung von Schlagwörtern misslich ist, so ordne ich die Manuskripte, zunächst Glossare, teilweise alphabetische, mitunter zu bestimmten Büchern gehörend, nach den Bibliotheken.

Benzian 45 f. 31 שמות לעז שאינם ידועים לכל אדם. Berlin 219[10] (früher Schbl.?), hebr.-italien. Terminologie.

Bodleiana (Mich. 825, Neub. 375[5] giebt die Schriftart nicht an), hebräisch-italienisches Glossar (Benjacob S. 612, n. 1301). — (Bisliches 46, Neub. 1527) philosophisches alphabet. Glossar.

Brit. Museum (Almanzi 289[8]), Philosophisches Glossar.

Cambridge 43 (Schiller, p. 101) mehrere Hundert technischer Ausdrücke in Raschi zum Pentat., in einem anonymen Supercommentar. — 44[7,8] (Sch., p. 114) talmudische und biblische schwierige Wörter — 44[5] (Sch., p. 112), Italienisches in einem exegetischen Fragment; citirt אברבאנילו (Abarbanello).

[1]) Nach unseren heutigen Verhältnissen gehört die Predigt eigentlich mehr in die Religionsschule als in die Synagoge, bis ein Jugendgottesdienst die Aufgabe beider verbindet.

[2]) Heisst das aus Lo monte san Martino (Macerata)? Zunz und Neubauer N. 22[66] und Jndex p. 921, geben nur Lomonte. Ich habe das Ms. bei dem Ankauf gesehen (המליט, n. 45).

Horowitz n. 291 Erklärung der philosophischen Ausdrücke im *More* und anderen Schriften.

München 124 hebr.-ital. Glossar von einem getauften Juden?

Paris 1005[1] (vgl. die hebr. Uebersetz. S. 500, Goldblum מנגנוי ישראל S. 67 ff.) ital. Uebersetzung logischer Ausdrücke. — 1220 die Schlagwörter des *Aruch* in latein. Lettern mit kurzer italien. Erklärung — Span. Ms. (Ochoa, Catal. 1847, n. 573) Talmudica auch mit einiger spanischer Erklärung.

Parma (De Rossi 286[8] und mit wenigen Varianten 1379[17], Hebr. Bibliogr. X, 101, Perreau Catalog, p. 6) philosoph. Ausdrücke mit ital. Uebersetzung.

Schbl. 2[10], s. Berlin.

Vatican 423[2] italien. Wortererklärung zu Maimonides Buch מדע. — 424[1] Worterklärung (ob etwa zu dem im Cod. folgenden Mose Rieti gehörig?).

Hebr. Grammatik Ms. Horowitz 160, 161, 162 (beide mit latein. Buchstaben) 219, 270.

Das bei Neubauer n. 1959 (Uri 386) sehr summarisch und ungenau beschriebene Ms. enthält auch Italienisches; ich beabsichtige in einer Miscelle darauf zurückzukommen.

(Fortsetzung folgt.)

R. Chajjim Jona Theomim-Fränkel.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Das Leben des trotz spärlicher litterarischer Hinterlassenschaft[1]) unvergessen in der mündlichen Ueberlieferung des Talmudstudiums ob seines glänzenden Scharfsinnes fortlebenden R. Chajjim Jona Theomim-Fränkel bedarf in allen seinen Theilen noch völlig der Aufhellung. Der erste Strahl geschichtlichen Lichtes, den wir auf ihn fallen sehen, die Kunde von seiner Ehe mit Sara, der Tochter R. David Oppenheims, des Landesrabbiners von Böhmen, zeigt ihn uns bereits im vollen Glanze seiner früh erkannten und gewürdigten Bedeutung. Es war aber nicht nur die vielverheissende Begabung

[1]) B. Friedberg בתי כהנא (Drohobycz 1898), p. 17.

des jungen Mannes, sondern auch das Erbe eines Geschlechter hindurch aufgespeicherten Familienruhmes, was die Verbindung mit ihm selbst dem angesehensten und begütertesten Rabbiner seiner Zeit begehrenswerth erscheinen liess. Vom Vater wie von der Mutter her umleuchtete ihn ein Lichtkreis der gefeiertesten Namen. In directer Abstammung bis auf Mose Ahron Theomim[1]), den Grossvater seines Grossvaters R. Jona, seinen Ursprung zurückleitend, führte er die Familie zu ihrem Ausgangsorte zurück, da er die Tochter des Oberrabbiners von Prag zur Gattin erwählte. Die führenden Familien von Wien, Krakau, Prag und anderen angesehenen Gemeinden der Judenheit zählten zu seinen nahen Verwandten. Durch seine Mutter Perl war er der Enkel R. Loeb b. Secharja's, des Rabbiners von Krakau[2]), der mit R. Liwa b. Bezalel den Ehrennamen des hohen R. Loeb theilte, und der Neffe R. Saul b. R. Heschels aus Krakau wie des R. Samuel b. Uri Schraga Phöbus, Rabbiners von Szydlow und nachmals von Fürth[3]), dessen Schwiegersohn Uri Phöbus b. Naftali Zebi Hamburger, der Rabbiner der deutschen Gemeinde in London[4]), sein Vetter wurde. Der Name seines Grossvaters, der in ihm auflebte, des R. Jona von Grodno, von Pinsk und zuletzt von Metz[5]), war allein ein Ruhmestitel. Von den Brüdern seines Vaters R. Jechiskijahu Josua Feiwel, des Rabbiners von Zülz und Przemysl[6]), unter denen Isak Meir Fränkel der bekannteste[7]) war, hatte sich Jakob, der den Namen der Familie seines Schwiegervaters Anschel Schulhof[8]) annahm, in Prag niedergelassen. Vielleicht war es dieser sein Onkel, der die Ver-

---

[1]) Bei der Familienprobe der Mitglieder der Pinchassynagoge in Prag am 7. Kislew 5470 erklärte Jakob b. Jona Theomim: שהוא ממשפחת תאומים כי אביו הגאון היה בן מו' ישעי בן מו' משה אהרן תאומים בעל של הרבנית רבקה שטערן ז"ל (Nach S. Hock's Aufzeichnungen über die Plätze der Pinchas-Synagoge).

[2]) Ch. N. Dembitzer כלילת יופי I, 78b ff., J. M. Zunz עיר הצדק, 114ff. und R. N. Rabinowicz הערות והקונים לספר עיר הצדק, p. 19.

[3]) Vgl. M. Brann Monatsschrift 40, 520 No. 5 und Kauffmann in Hock's משפחות ק"ק פראג, p. 389 u. 1.

[4]) Vgl. dessen אורים ותומים, p. 24 (gegen Dembitzer a. a. O. I, 148a unten).

[5]) Abr. Cahen in Revue des études juives 7, 24 lässt ihn: différents sièges rabbiniques en Pologne notamment à Nicolsburg bekleiden. Vgl. dagegen S. Hurwitz, רחובות עיר, p. 12 ff.

[6]) Vgl. Rabinowicz a. a. O.; S. Hurwitz a. a. O., p. 16.

[7]) Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 224.

[8]) Hock a. a. O. 386 (mit irrthümlichem Datum 367).

bindung des jugendlichen[1]) Neffen mit dem Hause R. David Oppenheims anbahnte.

Neben Josef Oppenheim, dem Schwiegersohne Samson Wertheimers, dem Rabbiner von Holleschau, scheint R. Chajjim Jona die ersten Jahre nach seiner Heirath, ohne ein Amt anzunehmen, im Hause R. David Oppenheims in Prag verlebt zu haben. Das gastliche Haus des Schwiegervaters brachte ihn mit den Besuchern, die aus den verschiedenen Ländern darin einkehrten, in Verbindung. Als im Herbste des Jahres 1711 ein Aller Augen durch seine Erscheinung auf sich lenkender Sefardi aus Safed im Ghetto von Prag auftrat, der nachmals als sabbatianischer Sendbote erkannte und einen wahren Brand in der ganzen europäischen Judenheit entfachende Nechemja Chijja Chajjun, da waren es vor Allem R. Chajjim Jona und Josef Oppenheim, die, von seiner Persönlichkeit geblendet, aufs Innigste sich ihm anschlossen. Vielleicht war es wieder R. Jona's Onkel, Jakob Schulhof, der die Verbindung herstellte, da Chajjun das Haus von dessen Schwiegervater Anschel Schulhof zu seinem Absteigequartier ersehen hatte[2]). Auch der nachmals von R. Mose Chages des Sabbatianismus bezichtigte Jehuda b. Josef Perez hat im Hause R. David Oppenheims die Bekanntschaft des durch seine rabbinische Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn früh hervorragenden Schwiegersohnes, R. Chajjim Jona's, gemacht[3]). Aber auch seine Gattin zog durch ungewöhnliche Gaben und Fertigkeiten die Aufmerksamkeit Aller, die ihr näher traten, auf sich. Mit Männern in der Kunst der Thoraschreiber wetteifernd, hatte sie mit eigener Hand eine Estherrolle hergestellt, deren Verwendung zu gottesdienstlichem Gebrauche ernstlich in Frage kam[4]). Es war jedoch diesem scheinbar unter so günstigen Sternen geschlossenen Ehebunde keine Dauer beschieden. In dem blühenden Lebensalter von 18 Jahren ward Sara, die offenbar nach einer der böhmischen Heilquellen zur Erhaltung ihrer bedrohten Gesundheit geschickt worden war, im Hause des angesehenen Abraham Eger am 22. October 1713 von einem allzufrühen Tode hingerafft. Auf dem Friedhofe zu Königswart, hoch

[1]) 1710 nennt ihn Mose Meïr Perls in מגלת ספר f. 50b! היניק וחכים המופלא מוהר"ר חיים יונה בן הגאון מו"ה פייבל האומים נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פרעסבלא והגליל נכד הגאון המופלא בעל קיקיון דיונה נ"ע. Vgl. N. Brüll, Jahrbücher, 7, 186.

[2]) Nach einem Briefe R. Naftali Cohen's an R. Zebi Aschkenasi.

[3]) פרח לבנון f. 21d nennt er ihn: האלוף התורני הרבני החריף והבקי כמוה"ר יונה חתן הגאון האב"ד דק"ק פראג יע"א.

[4]) Kaufmann, Samson Wertheimer p. 96 No. 2.

oben auf der Berglehne, über all' die Gräber auf dem steilen Abhange hervorragend, nahe dem hereinblickenden Waldesrand, steht noch heute der Grabstein, dessen schlichte Inschrift mehr noch durch ihr Schweigen als durch ihre Worte eine gar ergreifende Sprache redet. Sara ist nicht die einzige ihres Geschlechtes, die hier in der fremden Erde ruht. Kaum zehn Jahre sollten ins Land gehen, und die Grabstelle zu ihrer Rechten nahm eine andere Sara, die Schwägerin ihres Bruders, die Tochter Samson Wertheimers, die am 17. Juli 1724 zu Eger verstorbene Gattin R. Mose Kanns aus Frankfurt am Main, in jungen Jahren zur ewigen Ruhe auf[1]). So ruhen die in der Blüthe des Lebens dahingerafften Töchter R. David Oppenheims und R. Samson Wertheimers, der zwei führenden Männer und leuchtendsten Namen in deutschen Landen, vom Schicksale aus glänzender Lebensstellung gerissen und aus verschiedenen Ländern hier zusammengebracht, in der Stille des böhmischen Badeorts nachbarlich bei einander. Aber die Tochter Samson Wertheimers scheint die glücklichere von den zweien gewesen zu sein. Die Einsilbigkeit, mit der die Inschrift des Gatten gedenkt, in dessen knappem Namen Niemand, der nicht sonst von dieser Verbindung wusste, seinen berühmten Träger erkennen würde, verräth eine Kühle und Entfremdung R. David Oppenheims gegen den Schwiegersohn. Dazu stimmt auch die von Jo. Chr. Wolf erhaltene Nachricht von dem Processe, den gegen R. Chajjim Jona wegen des Erbes der ihm so früh entrissenen Gattin ihre Familie geführt haben soll[2]). Der schlichte, noch völlig unversehrt neben dem zertrümmerten Prachtdenkmal der Tochter Wertheimers ragende Grabstein trägt die folgende Inschrift:

פה

טמונה אשה חשובה
וחסידה הרכה והעגונה
בת ח"י שנים נהפך לחונה
מרת שרה בת הגאון
המפורסם מוהרר דוד
אופנהיים א'ב'ד' ור"מ' דק"ק'
פראג והמדינה אשת ה"ה

[1]) Ib. p. 95. No. 2.

[2]) Bibl. Hebraea III, 921 No. 1823b. Wolf's Quelle ist ein Brief Berl Nathan's aus Krotoschin, des Neffen Sabbatai Bassista's (Ib. 1329b) an Unger in Herrenlaurschitz.

מ' יונה שנפטרה בבית
הקצין ר' אברהם איגר
ביום ב' ד'[1]) אלול ונקברה
ביום ג' ד'א אלול תע"ג
ת"נ"צ"ב ה.

Die Schicksale R. Chajjim Jona's nach dem so vorzeitigen Tode seiner Gattin sind uns unbekannt. Wir wissen nicht, wohin er zunächst nach seinem Abgange von Prag die Schritte gelenkt, noch auch, ob er jetzt rabbinischer Wirksamkeit sich zugewendet hat[2]). Sicherlich war mehr als ein Jahrzehnt seit jenem Schicksalsschlage verstrichen, als er zum Rabbiner von Breslau ernannt wurde, wo wir noch um die Mitte des Jahres 1722 Samuel Naftali, den Sohn R. Naftali Cohens, des einstigen Rabbiners von Posen und Frankfurt am Main, an der Spitze des Rabbinates sehen[3]). Sein hohes Ansehen beweist seine neue eheliche Verbindung mit der Familie Mirels, aus der schon sein Onkel R. Isak Meïr Fränkel in Wien geheirathet hatte[4]). R. Chajjim Jona's zweite Gattin ward Rösel, die Tochter des Naftali Hirsch Mirels in Berlin, die Schwester R. David Fränkels und Namensträgerin der Schwester Zacharias Lewi's, des Gründers der Talmudklause und des dritten Gotteshauses im Ghetto von Wien[5]).

Jedenfalls hat R. Chajjim Jona seinen Aufenthalt in Breslau schon vor der Zeit genommen, in der er seine Wirksamkeit als Rabbiner dort eröffnete. Sonnabend, den 30. Mai 1722 wird seine Mutter Perl in seinem Hause in Breslau vom Tode hinweggerafft. Da die Gemeinde noch keinen Gottesacker besitzt, wird die Gattin R. Feiwel Theomims aus Przemysl, die Tochter R. Loeb's R. Secharjas oder R. Fischels von Krakau, nach Krotoschin überführt und hier zur Linken Edel's, einer Tochter des R. Jesaja b. Scheftel Hurwitz, des Rabbiners von Posen, zur ewigen Ruhe beigesetzt[6]).

---

[1]) Durch Missverständnis sind die Buchstaben ב' ד' irrthümlich bei der Ueberziehung der Inschrift mit schwarzer Farbe zu כ"ד entstellt worden.

[2]) N. Brüll's Angabe a. a. O. 186: „Chajim Jona Th., der Rabbiner in Przemysl, Zülz und Breslau gewesen," beruht jedenfalls auf einem Irrthum.

[3]) Brann a. a. O. 237. Vgl. auch M. Freudenthal, oben p. 232.

[4]) Kaufmann, die letzte Vertreibung, p. 224, No. 2 und 79, No. 2.

[5]) Ib., p. 67 und Berliner-Hoffmanns, Magazin 17, 289 ff.

[6]) In dem Gräberverzeichniss der Gemeinde Krotoschin, auf das Herr Stadtrath Wiener in Kattowitz meine Aufmerksamkeit gelenkt hat, lautet die Eintragung N. 710: האשה הרבנית הנבירה ס"פערל אחותה של הרבנית מ' גיטל בנות

Die Wirksamkeit, die dem zweiten Rabbiner der aus kleinen Anfängen wieder neu sich erhebenden Gemeinde Breslau gegönnt war, kann nicht von langer Dauer gewesen sein. War es doch nur ein kurzes Erdenwallen, das dem durch Gaben des Geistes so hervorragenden Manne beschieden gewesen ist. Dienstag, am 30. Dezember 1728 sehen wir sein junges Leben bereits zu Ende gehen. Auch er wurde in Krotoschin zu Grabe gebracht und zu Häupten seiner Mutter bestattet[1]). Sein noch heute erhaltener Grabstein trägt die Inschrift[2]):

פה
נטמן
וספון חלקת מחוקק כנפי
יונה נחפה בכסף מזוקק הלא
הוא החכם השלם במדות
הרוממות מוהר"ר
חיים יונה זצ"ל
אב"ד דעיר ברעסלא יע"א
אשר הרביץ תורה בישראל
וחיבר כמה חיבורים נפטר
בשם טוב בעיר ברעסלא
ג' י"ז טבת ונקבר י"ט טבת תפ"ח
תנצב"ה

Seine Wittwe wurde die Gattin seines Vetters Josua Heschel, des Rabbiners von Wilna[3]). Durch seinen Sohn

---

של הגאון מ' ליב זצ"ל אב"ד מקראקא אשת הגאון מ' פייבל אב"ד ק"ק פרעמסלא נפטרה בברעסלא בש"ק י"ד סיון הפ"בל והובאה לכאן יו"ב' ט"ז סיון ונקברת פה יו"הנ"ל אצל האשה החשובה מ'אידל אשת האלוף מ' מרדכי ב"ץ חתן הגאון מ' ישעי סג"ל אב"ד מדינת וק"ק פוזנא הנ' ס' תרצ"ה ומראשה בנה הגאון מ' חיים יונה הנ' ס' תתמ' Die Eintragung No. 695 lautet: האשה הצנועה מ' אידל בת הגאון מ' ישעי' סג"ל בעה"ח של"ה זצ"ל אם של המנוח מ' שעפטל זל ב"ץ נפטרה בליל ה' י"ב אלול ונקברה בו ביו' ליומינה בנה מ' שעפטל ב"ץ הנ' ס' הרצג ולשמאלה הרבנית פערל אשה הגאון מ' פייבל אב"ד ק פרעמסלא הנ' ס' תש"י. Hier ist offenbar der Enkel mit dem Grossvater, dem Verfasser der zwei Bundestafeln, verwechselt. Vgl. J. Kohn-Zedek דור ישרים, p. 30 in S. A. Horodezky's הגרן I.

[1]) Ib. No. 809 lautet: חבל על האי שופרא דבלע באדעה ה'ה הרב המאור הגדול המפורסם הגאון מ' חיים יונה זצ"ל אב"ד ור"מ מברעסלא בהגאון המפורסם מ' פייבל תאומים ז"ל נפטר בברעסלא יו' ג' י"ז טבת תפ"ח ונקבר פה קהלתינו יו' ה' י"ט טבת מראשו בת דודתו החשובה ה"ה מ' פריידל בת הגאון מ' שואל ז"ל אב"ד ור"מ דקראקא הנ' ס' התק"צ ומרגליו אמו הרבנית פערל בת הגאון מר"ל מפראג הנ' ס' תש"י וליומינו האשה חי'בת מ' מן הנ' בפנקס חלק שני ס' תרצ"ו. R. Loeb b. Secharja ist in Folge seines Ehrennamens: der hohe R. Löw von dem Urheber dieser Eintragung mit R. Liwa ben Bezalel von Prag verwechselt worden.

[2]) Ich verdanke die Abschrift Herrn Rabb. Dr. Berger in Krotoschin, durch dessen Güte mir auch das Gräberverzeichniss dieser Gemeinde vorliegt.

[3]) Landshuth תולדות אנשי השם, p. 36, 59. R. Josua Heschel approbirt 1713 in Wilna R. Pinchas b. Peilte's ברית שלום, dessen Herausgeber R.

Isak Joseph, den nachmaligen Landesrabbiner von Schlesien, wurde R. Chajjim Jona der Ahn von Nachkommen, die den Namen Fränkel für Breslau und weit über die Gemarkungen dieser Stadt hinaus zum Segen verewigt haben. (Brann, a. a. O. 278.)

Eine Medaille auf R. Elieser b. Samuel Schmelka[1].

Von

Albert Wolf.

Wenn der anonyme Briefschreiber bei Zunz („Ein gefundener Brief", Ges. Schriften, II., S. 187) über Bildnisse von Rabbinern sagt: „Aus dem 17. und 18. Jahrhundert

---

Jecheskel am Montag den 24. März 1721 in Breslau verstorben ist und Dienstag, den 25. März in Krotoschin zu Grabe kam, wie ich der Eintragung des Gräberregisters No. 676 entnehme: ה"ה מ' יחזקאל בהרב המנוח מ' פינחס אב"ד דק"ק וואלדאווי, בעל המחבר ספר ברית שלום נפטר בברעסלא יו' ב' כ"ה אדר תפ"א והובא לכאן ביו' ג' כ"ו אדר ונקבר פה יו' הנ"ל בכבוד גדול אצל האלוף מ' קאפל דיין זצ"ל ואצל ר' ברוך בן האלוף מ' בער סג"ל הנ' מ' תרפ"ט. Die oben 41, 706 No. 1 mitgetheilte Vermuthung, in dem Grabsteine R. Josua Heschels nehme ich zurück, da trotz des Ringelreims אחרי richtig sein dürfte, indem nach der Bemerkung meines Freundes L. Atlas in Bialystok eine Anspielung auf Sanhedrin f. 32b: אחרי רבי לבית שערים vorliegt (שערי שמים = hier בית שערים). Atlas verdanke ich auch die Mittheilung, dass im Gemeindebuche von Tiktin sich eine Entscheidung des Rabbinates von Wilna aus dem Jahre 1692 findet, die noch von R. Hillel ha-Lewi unterschrieben ist, und dass im J. 1714 in Folge von Streitigkeiten ein Gegenrabbiner in Wilna eingesetzt wurde, dem ein Protectionalrescript August's II. zur Seite stand (nach Berschawski's russischem Buche: Die Juden in Litthauen), ebenso einen gelehrten Brief H. N. Steinschneider's in Wilna, dem ich alle folgenden Daten entnehme: R. Heschel unterschreibt seine Approbation zu מירא דביא (Frankfurt a. O. 1734): חונה בק"ק ברעסלא ומ"צ בק"ק ווילנא יום ה' ר"ח אלול תע"ג, ebenso die zu כרם חמד (Dyhernfurth 1720): חופ"ק ווילנא חותם פה ברעסלא יום ג' י"ז מנחם תע"ז. Approbationen R. H's finden sich ferner zu זרע ברך III (Frankfurt a/O. 1731), שומר אמונים (Amsterdam 1736), אלף המגן (Zolkiew 1732), משנה תורה (Jessnitz 1739) und קבוצת מסף (Zolkiew 1741). Rabbiner in Wilna ist R. Heschel im J. 1690 gewiss noch nicht gewesen; für R. Heschel Zorefs Aufenthalt daselbst in diesem Jahre fehlt es aber ebenso noch an Beweisen.

[1]) *In Josef Zedners handschriftlichen Aufzeichnungen über seinen Ausflug nach Holland finde ich zum 4. September 1861 die Eintragung: „Polak zeigt eine in Amsterd. 1735 auf* הרב ר' אלעזר מבראד *geprägte Medaille, die in* שאילת יעבץ *erwähnt ist". — Exemplare dieser Medaille habe ich 1887 in der Gemeindekanzlei in Amsterdam gesehen.* David Kaufmann.

weiss ich kaum 30 Bildnisse, Kupferstiche und Gemälde dieser Art anzugeben ..... Gottlob seit 20 Jahren ist in diesem Fache nicht mehr über Mangel zu klagen", so trifft dieses in noch höherem Masse bei den auf Rabbiner geschlagenen Medaillen zu. Denn während aus dem 19. Jahrhundert eine ganze Anzahl solcher Stücke vorliegen (Salomon Hirschel 1842, Isaac Bernays 1846, Ludwig Philippson 1855, Henri Loeb 1859, J. N. Mannheimer 1863, E. A. Astruc 1880, Abr. Alex. Wolff 1888 und Ad. Jellinek 1893), so liegt aus früheren Jahrhunderten nur Eine Medaille dieser Art vor[1]), die im Jahre 1735 in Amsterdam zu Ehren des nach dort als Rabbiner der deutschen Gemeinde berufenen R. Elieser b. Samuel Schmelka geschlagen wurde.

Erregte doch — worauf mich Herr Prof. Dr. Kaufmann freundlichst aufmerksam machte — die Thatsache, dass ein so frommer Mann, wie R. Elieser die Zustimmung dazu gegeben haben sollte, dass sein Conterfei in Hautrelief ausgeführt wurde, den Unwillen R. Jacob Emden's, dessen Vater R. Zebi Aschkenasi seinen Verehrern in London nicht einmal die Anfertigung seines Bildes durch einen Maler gestatten wollte, so dass der Künstler verstohlen seine Züge auffangen musste (Responsen I, No. 170).

Ist so das Vorhandensein dieser Medaille an und für sich schon, bei den damals allgemein herrschenden religiösen Anschauungen, wunderbar genug, so bieten die Inschriften derselben noch mehr des Räthselhaften.

Die Schauseite des Stückes zeigt das Brustbild R. Elieser's fast en face, das Haupt mit Vollbart und lockigem Haar, mit der hohen Pelzmütze, im Talar und Halskrause, die rechte Hand auf einem aufgeschlagenen Buche liegend. Die Umschrift lautet: מהור"ר אגעזר בן מהור"ר שמואל אב"ד דק"ק בראד. Die Rückseite zeigt in 12 Zeilen, von denen die 5. bis 9. durch einen Strich in zwei Hälften getheilt ist, die Inschrift:

---

[1]) Wenn Kayserling in seinem „Menasse ben Israel" (Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden II, S. 120) berichtet, dass Manasse „sein Bildniss in Erz mit dem Embleme eines wandernden Mannes und eines Lichtes und mit der Inschrift נר לרגלי דברך" an Abraham von Frankenberg sandte, so ist hierbei sicher nicht an eine Medaille oder Plaquette zu denken, da Menasse in dem lateinischen Begleitschreiben (s. Anmerkung das.) sich ausdrückt: „effigiem meam aeri incisam misissem", worunter nur ein Kupferstich und zwar — der Beschreibung nach — das schöne von Salom Italia gestochene Portrait Menasse's verstanden werden kann.

נתקבל
באן יום ד' ז'דאלול
תצ"ה לפ"ק לאורך ימים א"ם:
הַוִי (sic) מתפלל בשלמה (sic) של מלבות:

"קראתי בכל לב	"פדינו (sic) מעושק (sic) אדם:
"יהי לבי תמים	"יבואוני (sic) רחמיך ואחיה:
"חלקי יהוה אמרתי	"נר לרגלי דבריך: (sic)
"אודך בישר לבב	"את חקיך אשמור: (sic)
"זברתי בלילה שמך	"בלתה לישועתך (sic) נפשי:

וישמע יהוה בקול אליהו ויחי:
ע"י י"ב ב"לל יצ"ו
פה אמשטרדם.

Das Stück ist in Silber, wiegt 35 Gr. und hat einen Durchmesser von 48 Mm., während der vorhandene alte, aber sehr schlechte Bronceabguss desselben nur 47 Mm Durchmesser hat.

Uebrigens ist von dieser Medaille noch ein zweiter Stempel vorhanden, von dem mir aber nur der galvanoplastische Niederschlag der Rückseite vorliegt. Das Vorhandensein zweier verschiedener Stempel einer und derselben Medaille bietet an und für sich nichts auffälliges dar; da sehr häufig, wenn sich auf dem ersten Stempel Fehler eingeschlichen, ein zweiter, manchmal auch noch ein dritter, verbesserter angefertigt wurde. Ergiebt sich daher in der Regel bei Vergleichung zweier verschiedener Stempel eines Stückes leicht, welcher von beiden der später gefertigte, verbesserte ist, so ist dies sonderbarerweise bei unserer Medaille nicht der Fall. Denn wenn auch die Fehler des beschriebenen Stempels הַוִי (Zeile 4), פדינו und מעושק (Zeile 5) und לישועתך (Zeile 9), auf dem anderen Stempel vermieden sind, so ist nicht nur בשלמה (Zeile 4), דבריך (Zeile 7) und אשמור (Zeile 8) auch auf dem anderen zu finden, sondern es steht selbst für das richtige בלילה (Zeile 9) und וישמע (Zeile 10) des beschriebenen Stempels auf dem anderen בללה und ושמע. אשמור für אשמר findet sich auf beiden Stempeln, und aus dem fehlerhaften יבואוני (Zeile 6) des beschriebenen Stempels ist auf dem anderen das ebenso fehlerhafte יבואני geworden. Dass auf dem beschriebenen Stempel הַוִי (auf dem anderen הי) gesetzt, ist sicher absichtlich geschehen, da es ja auch das einzige Wort der ganzen Inschrift darstellt, das mit Punctation gegeben ist. Wichtiger als diese kleinen orthographischen Mängel ist es schon, dass

auf dem erstgedachten Stempel in der vorletzten Zeile ע"י steht, auf dem anderen hingegen בע"י; am wichtigsten jedoch, dass das Datum, welches auf dem beschriebenen Stempel mit יום ד' ז' דאלול gegeben ist, auf dem anderen יום ו' ז' דאלול lautet. Nun sollte man mit Bestimmtheit annehmen, dass sich, wenn das Datum der Berufung bekannt, sich aus dieser Datumverschiedenheit sicher ergeben müsste, welches der verbesserte Stempel ist. Dies ist aber leider nicht der Fall, da sonderbarerweise beide Datumsangaben falsch sein müssen. Denn ganz abgesehen davon, dass — nach gef. Mittheilung des Herrn Prof. Dr. Kaufmann — Menachem Man Amelander im 34. Capitel seines שארית ישראל mittheilt, dass R. Elieser bereits am 12. Schebat des Jahres 5495 zum Rabbiner der deutschen Gemeinde in Amsterdam ernannt worden ist, respect. nach ausdrücklicher Angabe des erstgenannten, R. Elieser erst 3 Tage vor dem Neujahrsfest 5496 in Amsterdam eintraf, so kann, — worauf ich durch Herrn Leop. Hamburger freundlichst aufmerksam gemacht wurde, der 7. Elul weder an einem Mittwoch, noch an einem Freitag gewesen sein, da sonst יה"ב auf einen Sonntag, respective Dienstag gefallen wäre. Es bleibt, da wie oben gemeldet, der 27. Elul als Datum der Berufung feststeht, nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass der Verfertiger beider Stempel gar nicht das ja auch ganz ungebräuchliche ז"דאלול auf die Medaille hat setzen wollen, sondern dass das ד, dessen unterer Strich übrigens auch auf beiden Stempeln verhältnissmässig lang erscheint, als ך, also ז"ך אלול zu lesen ist. Diese Umstellung dürfte der Verfasser der Inschrift, vielleicht um desswillen vorgenommen haben, damit ב"ז nicht vielleicht בוז gelesen werden könne, oder damit man, wie Herr Dr. J. Winter, dem ich meine Vermuthung unterbreitete, annimmt זָךְ lesen solle. Dafür, dass dem Verfasser der Inschrift ähnliche Gedanken nahe gelegen haben, spricht ja auch die oben erwähnte Punktation הַוִי. Liest man aber ז"ך für ב"ז, dann wäre des ר"ה und des י"הב wegen sowohl יום ד' des einen, wie יום ו des anderen Stempels möglich und der Wochentag an dem die Berufung stattgefunden, hieraus nicht zu bestimmen.

Ist nun auch die Umschrift der Schauseite vollständig klar, so bietet doch die Bedeutung der Inschrift der Rückseite manche Schwierigkeiten. Der Spruch auf der 4. Zeile (Spr. d. V. 3, 2) in Verbindung mit den — wahrscheinlich

aus Raummangel — nur in den Anfängen, auf den getheilten Zeilen 5–9 gegebenen Versen des 119. Psalms und dem Fragment des 17. Verses von I Könige, 17 auf Zeile 10 dürften wohl die Bedeutung haben, dass R. Elieser bei seiner Berufung es sich zur heiligsten Aufgabe gestellte, für das Wohl des Staates und der Gemeinde zu wirken, und erhoffte, dass unter Befolgung in Lehre und Leben seiner in den Psalmversen enthaltenen Wahrsprüche Gott ihn dieses Ziel erreichen lassen würde. Vielleicht könnte auch, wenn man den Spruch der vierten Zeile mit dem Versfragment der zehnten Zeile in Verbindung bringen will, an eine etwaige Erkrankung und Wiedergenesung des Statthalters, für welche letztere R. Elieser gebetet, gedacht werden. Doch wie dem auch sei, so ist jedenfalls die sonderbare Aufeinanderfolge der 10 Psalmverse, mit Vers 145 beginnend, dann Vers 80, 57, 7, 55 u. s. w. sehr auffällig und sicher keine ganz zufällige. Man müsste daher, da ja auch die sämmtlichen Anfangsbuchstaben mit Strichen bezeichnet, annehmen, dass durch diese Anordnung ein Akrostichon gegeben werden sollte; ein solches ist aber nicht aufzufinden. Auch daran, dass die Striche auf den Zahlenwerth der betreffenden Anfangsbuchstaben deuten sollten, ist kaum zu denken; denn abgesehen davon, dass dieser nicht durch die Aufeinanderfolge der Buchstaben beeinflusst ist, so scheint auch die aus einer Zusammenzählung sich ergebende Zahl (287) kaum deutungsfähig zu sein.

Sehr schwierig ist aber auch die Deutung der Abbreviaturen der 11 Zeile. Herr Professor Dr. Kaufmann glaubt, dass sich auf dieser Zeile der Verfertiger der Medaille nennt und daher: על ידי יצחק בער ב' לביה לוי ישמרהו צורו וגואלו lesen zu sollen. Das בע"י auf dem 2. Stempel für ע"י des zuerst beschriebenen Stempels müsste dann wohl auf einem Versehen des Stempelschneiders beruhen.

Besprechungen.

Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. Erster Theil: Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Von Wilhelm Singer. Stuhlweissenburg (Ungarn), Ed. Singer'sche Buchhandlung, 1898. (4) + 322 + (2) Seiten, 8. (Schluss).

Auch für die Anwendung des Gebotes auf das Vieh findet sich eine Vertretung in der Person eines Minäers Jakob (Chullin 84a). Ebenso werden

in der Mischna Rosch ha-Schana II, 1 die Minim als Gegner der Bestimmung des Monats durch die Beobachtung des Neumonds erwähnt. Die Subsumirung des Verkehrs mit heidnischen Frauen unter das Verbot des Molochdienstes wird zwar Megilla IV, 9 nicht als minäisch bezeichnet, aber Singer glaubt es doch als minäisch ansehen zu dürfen. Wenn man mit מין im Talmud wirklich nur die Christen bezeichnen würde, dann wäre damit der Beweis für den christlichen Standpunkt des Verfassers allerdings erbracht. Singer bringt aber noch einen Beweis für einen direkten Hinweis unseres Buches auf Paulus, und zwar auf dessen 1. Brief an die Korinther cap. 5. welche Stelle gegen den ehelichen Verkehr mit der Frau des Vaters sich wendet.

Auf diesen Vorfall bezieht sich nun nach Singer die lange Erörterung des Vergehens, dessen Ruben sich mit Bilha schuldig machte, und gegen die paulinische Gemeinde in Korinth ist die grosse Mahn- und Strafrede gerichtet, welche das B. d. J. an diese Erörterung (III, 44) knüpft.

In diesem Punkte scheint mir die Beweisführung Singer's bei aller Anerkennung seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit doch nicht überzeugend zu sein. Die Behauptung, Paulus müsse persönlich das gegnerische Ziel des Buches d. J. sein, weil ausser Paulus innerhalb des Judenthums sonst kein Vertreter seiner Lehre der Abrogation des Gesetzes bekannt sei, ist doch auch nur ein argumentum e silentio, dem es stets an einer vollen Beweiskraft fehlt. Wir glauben vielmehr, dass diese Negation der ewigen Verbindlichkeit der Gesetze oder eines Theils derselben nicht mit einem Male und ohne jegliche Vorbereitung in dem Kopfe des Paulus entstanden ist. Die Gährung des an Sektenbildungen und Parteizerklüftungen so überaus reichen letzten Jahrhunderts des judäischen Reiches hat sicherlich mancherlei Erscheinungen hervorgerufen, die uns unbekannt geblieben sind. So berichtet uns Josephus Alterthümer 20, 2, 5 von dem Streite des Menahem und Eleasar über die Nothwendigkeit der Beschneidung bei dem Uebertritte zum Judenthum. Anklänge an eine partielle Negation der ewigen Verbindlichkeit von Gesetzen finden sich noch in späterer Zeit innerhalb des Judenthums. So Kidduschin 72 b מזרי' ונתיני' טהורין לעתיד לבא, ferner Jerusch. Megilla I, 5 nach R. Jochanan נביאים וכתובים עתידים ליבטל, worunter, nach dem Widerspruch des R. Simon b. Lakisch zu schliessen, auch die Halachot zu verstehen wären. Es liegt daher nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit, dass der streng gesetzestreue Verfasser des Buches d. J. ähnlichen und weiter gehenden Zeitideen gegenüber Veranlassung hatte, die Ewigkeit des Gesetzes zu betonen und mit Eifer zu verfechten. Dass man unter מינים im Talmud ausschliesslich Judenchristen zu verstehen habe, ist auch nicht erwiesen. Nach der von Singer selbst citirten Stelle der Tosiphta Rosch ha-Schana I, 15 und Jerusch. das. II, 1 geht sogar mit Evidenz hervor, dass man unter Minim auch die Sekte der Boëthusäer verstanden habe.

Was das Vergehen Rubens (Robels) mit Bilha (Balla) betrifft, welches von dem B. d. J. III, 44 mit so grossem Eifer verurtheilt wird, so kann darin eine Spitze gegen Paulus um so weniger gefunden werden, als Paulus den Fall im ersten Briefe an die Korinther c. 5 gleichfalls verurtheilt. Mir scheint aber, dass diese Stelle in den Jubiläen absolut nichts mit christlichen Ideen zu thun hat. Bilha wird dort als das Kebsweib Jacobs bezeichnet. Als schwere Sünde Rubens wird auch dort wiederholt hervorgehoben, dass Ruben den Zipfel von Bilha und die Decke seines Vaters aufgedeckt habe. Dafür wird auch ausdrücklich Deut. 23, 1 angeführt mit

den Worten: „Darum ist geschrieben und festgesetzt auf den himmlischen Tafeln, dass ein Mann nicht bei dem Weibe seines Vaters liegen und die Decke seines Vaters nicht aufdecken soll". Das erinnert offenbar an Sifre zur Stelle und Jebamot 4a und an die Controverse des ersten anonymen Tanna mit R. Juda: נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו ר' יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו שנאמר לא יקח איש את אשת אביו. In Jebamot das. wird dies näher erklärt, dass R. Juda das Verbot dem zweiten Verstheile ולא יגלה כנף אביו entnommen habe כנף שראה אביו לא יגלה. Das ehelich nicht angetraute Kebsweib wurde offenbar der מפותה gleich geachtet und deshalb von Vielen für den Sohn nicht für verboten gehalten. Diese hielten die That Rubens wohl für eine Entwürdigung des väterlichen Lagers, aber doch nicht für eine schwere Sünde. Dieser innerhalb des Judenthums seiner Zeit jedenfalls mehrfach vertretenen Ansicht tritt der Verf. der Jub. mit Eifer entgegen. So finden wir auch hier das B. d. J. in Uebereinstimmung mit R. Juda, wie wir es auch sonst bei der Berechnung des Jubiläums mit 49 Jahren mit demselben R. Juda in Uebereinstimmung finden. Vgl. Rosch ha-Schana 9a u. a. O. Ueber die fremdartige Bestimmung des Kalenders im B. d. J. s. die zutreffende Erklärung bei Bacharach מהעבור ומנין השנים, II, S. 66. Wir halten daher Singers Beweise für den judenchristlichen Standpunkt des Verfassers nicht für zureichend, um das grosse Bedenken gegen seine Auffassung zum Schweigen zu bringen, dass das B. d. J. keinerlei Hinweis auf die Person des Stifters des Christenthums und auf seine Zugehörigkeit zu demselben bietet. Ueber den eigentlichen Standpunkt des Verfassers d. J. werden wir wohl kaum eine volle Klarheit gewinnen. Er ist eifriger, gesetzestreuer Jude, der aber mehrfach Ansichten vertritt, die wir mit keiner der uns bekannten Parteien und ihren uns überlieferten Lehren in einen vollen Einklang bringen können. Das Buch der Jubiläen bleibt uns daher nach dieser Seite weiter ein Räthsel und damit nur ein Theil jenes grossen Geheimnisses, das auf einer Zeit noch immer ruht, von der wir nur wissen, dass sie von grossen und gewaltigen politischen, geistigen und religiösen Kämpfen und Gegensätzen erfüllt und durchwühlt gewesen ist. Herr Singer hat sich mit einem gediegenen wissenschaftlichen Apparat in dieses aufgewühlte Meer von Ideen und Leidenschaften als ein tüchtiger Taucher tief versenkt und uns manche köstliche Perle neuer Erkenntnis geholt, wofür wir ihm unseren Dank und unsere Anerkennung aussprechen.

Breslau. Dr. Rosenthal.

Abû Zakarîyya Jaḥyâ ibn Dâwûd of Fêz, known as Ḥayyûǵ, the weak and geminative Verbs in Hebrew. The arabic text now published for the first time of Morris Jastrow. Leiden 1897. E. J. Brill. LXXXV und 271 SS., 8° — (Published through the aid of the „Deutsch-Morgenländische Gesellschaft" and the „Société des Études juives.")

Nachdem die sprachwissenschaftlichen Arbeiten Ibn Ǵanâch's, das Lexicon seitens Neubauer's, die grammatischen Tractate durch Jos. und H. Derenbourg, im arabischen Urtext herausgegeben sind, war es eine Dankesschuld an den bahnbrechenden Begründer der Lehre von der Dreiradicalität der hebräischen Wurzeln, Ḥajjûǵ, auf dessen Schultern Ibn Ǵanâch steht auch dessen grammatische Abhandlungen in der arabischen Urform zugänglich zu machen. Eine hebräische Uebersetznng war bisher in zweierlei Form veröffentlicht: eine solche von Abr. ibn Ezra (Ewald und Dukes, Beiträge

u. s. w. III, 1—178) und eine von Ibn Gikatilja mit einer englischen Uebersetzung von Nutt (London 1870), welche freier als die erste und vom hebr. Uebersetzer mit Zusätzen erweitert ist. Vom arabischen Text dagegen waren nur wenige Ausschnitte publicirt (s. Jastrow, Einleitung S. VIII, Anm. 3), während eine andere Abhandlung, das כתאב אלנטף, von Nutt als Anhang zu J. Gikat.'s hebräischer Uebersetzung unserer Abhandlungen (London 1880) bereits arabisch veröffentlicht ist. In der vorliegenden Schrift giebt nun M. Jastrow jr. den arabischen Grundtext der Abhandlungen Ḥajjûǵ's über die Verba mit schwachen Radicalen und über die Verba med. gemin. in einer Form, die sich durch Sorgfalt und Gediegenheit den erstgenannten Publicationen würdig anschliesst, heraus. Für uns haben diese Abhandlungen im Wesentlichen geschichtliches Interesse; wir haben als ererbten Besitz, was Ḥajjûǵ der hebräischen Sprachwissenschaft erst durch wunderbaren Scharfblick und mühsame Detailarbeit erringen musste. Wie verworren aber bis auf Ḥ.'s Zeit die Begriffe über die Wurzeln im Ganzen und besonders über die hier von ihm behandelten waren, bezeugt er selbst mit seiner Mittheilung, dass Schriftsteller in ihren Dichtungen Infinitive wie צרות von יצר, עוד von עדה bildeten, überhaupt in Folge der Annahme der Biradicalität alle schwachen Wurzeln in einem grossen Wirrsal vereinigten, und dass ferner die Meisten z. B. einen Unterschied zwischen Bildungen wie וְיָדְעוּ und וְיֵדְעוּ noch nicht kannten (S. 37 M.). Dagegen zeigt sich bei ihm selbst ein Einblick in das innerste Wesen der Wurzelbildung, welcher in den hauptsächlichsten Punkten die Probe der bis in unsere Zeit fortgesetzten Weiterforschung bestanden hat. Das schliesst natürlich nicht aus, dass in Nebenpunkten eine Reihe seiner Anschauungen sich nicht bewährt haben. Z. B. wenn er in dem Dehnungskâmeṣ von שָׁמַר, חָכָם u. s. w. ein latentes א sieht, das dem Verlängerungs-י in שָׂרִיד, dem ו von גִּבּוֹר parallel laufe und demnach z. B. annimmt, dass das ו von יוֹם sich im Plural יָמִים in ein „weiches א" verwandelt habe, oder in רֹאשׁ ein ו sieht, welches im Plural רָאשִׁים in ein א übergegangen sei. So betrachtet er ferner נֶחְפָּה Ps. 68, 14 als ein Perf. 3 p. fem. statt פִּיָּה, während ein solches doch auf פָּת oder פְּתָה hätte schliessen müssen. Weniger auffallen kann es, dass er noch annimmt, das suffigierte הוֹגָהּ Klgl. 1, 12 sei defectiv für הוֹגְיָהּ, eine Bildungsart, die wohl dem Aramäischen, aber nicht dem Hebr. eigen ist. In jene Reihe gehört es auch, dass er eine Bildung wie מָנוֹן von einer Wurzel ינה ableiten kann. So will er weiter, um ein Beispiel aus einem anderen grammatischen Gebiet herauszugreifen, das Verbindungsdageš in Fällen wie מַה־נֹּאמַר, נָתַתָּה־לִּי aus Assimilierung des schliessenden langen Vocals an den beginnenden Konsonanten erklären. Auch hält er es für möglich, dass Wurzeln wie הגה aus יגה, הדה Jes. 11, 8 aus ידה sich entwickelt hätten, dass eine Form wie יוֹדַעְתִּי 1. Sm. 21, 3 = הוֹדַעְתִּי sei, was er freilich selbst anzweifelt. — Bei den Verba med. gem. betrachtet er Bildungen wie תִּמַּק, יִדַּל, auch יֵחַת, יֵחַם als Imperfecte des Niphal, statt des intrans. Kal, was in Fällen wie den zwei ersten die äussere Gleichheit nahelegen musste. Das schwierige תָּמְנוּ Kgl. 3, 22 soll = תַּמּוֹנוּ oder תָּמַמְנוּ sein, während man doch eine Form 3. Plur. erwarten muss. Alle

derartigen Unvollkommenheiten sind ganz natürlich bei einem Manne, dem wir die erste Conception der Wurzelforschung in echt wissenschaftlichem Geiste verdanken, dessen System nicht mit einem Male die Schlacken der bisherigen Auffassungen ausscheiden konnte. Ueberraschen doch auch wieder einzelne feine Beobachtungen, die er gelegentlich hinwirft, wie die, dass נגי Zeph. 3, 18 sich zu הוּגָה מִן הַמַּסֵּכָה 2. Sam. 20, 13 stellen lasse (176 ob), יָסוּרוּ בִי Hos. 7, 14 der Bedeutung nach zu סרר, nicht zu סוּר gehöre u. dgl. m.

Seine Abhandlungen wollen grammatische, nicht lexicalische Arbeiten sein. Es wäre daher ungerecht, bei seiner systematischen Aufzählung der schwachen Wurzeln in alphabetischer Ordnung derartige Aufschlüsse über die Bedeutungen und Vergleiche mit den arabischen correspondirenden Wurzeln zu erwarten, wie sie z. B. das בתאב אלאצול des Ibn Ganâch noch heute für uns so werthvoll machen. Ḥajjûg genügt es für seinen Zweck, die verschiedenen Formen der schwachen Wurzeln zu sammeln und nach ihrem Wesen zu bestimmen, und da, wo bei äusserlich gleichen Radicalen die Bedeutungen verschieden sind, hinzuzufügen, dass diese und jene Form von einer andern Wurzel komme, z. B. יחזה Hi. 8, 17, חֹוָה Jes. 28, 15 nicht von חזה „sehen", מְחֻלּוֹת und חָלִיל angeblich nicht von dem חלל, das חַלְלֵי חֶרֶב bildete. So werden bei עלל vier Wurzeln geschieden u. s. w. Aber er lässt sich nicht darauf ein, die Ursache der Wurzel- und Bedeutungsverschiedenheit zu erörtern und z. B. auf die ursprüngliche Verschiedenartigkeit der zwei ע- oder ח-Laute zu diesem Zwecke hinzuweisen.

Der Ausgabe liegen zwei Oxforder Handschriften zu Grunde, von denen A aus d. J. 1316, B aus d. J. 1521 stammt. Der ersteren, als der weit besser bewertheten ist J. in der Regel gefolgt. Daneben standen ihm noch ein Berliner und ein Londoner Fragment, 2 grosse über die ganzen Abhandlungen sich ausdehnende Petersburger und von ebendaher 26 kleinere Fragmente zu Gebote. Die Vergleichung der Petersburger Handschriften, die den Nachträgen zu Gute gekommen ist, verdankte J. der grossen Liebenswürdigkeit v. Kokowzoff's, der sich um die spanisch-arabische Litteratur selbst schon sehr verdient gemacht hat. Der Ausgabe, deren Sauberkeit und Sorgfältigkeit schon oben hervorgehoben wurde, hat der Hrsg. die genaue Bezeichnung der vielen angeführten Belegstellen beigefügt, so dass man durchweg einem correct bearbeiteten, gut lesbaren Text gegenübersteht.

An kleinen Aenderungen wäre 3, 6 اخاءها (für اذ), 8, 6 v. unt. ما (وامّا) für لما .., 223, 1. 10 فانٍ für فانّ, 227, 12 wohl من يَصِبّ für من يَسُوب vorzuschlagen. Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der „Société des Études juives" gebührt besonderer Dank dafür, dass sie durch ihre Unterstützung die Originalherausgabe eines Werks, welches in der Geschichte der hebräischen Grammatik einen Markstein bildet, ermöglicht haben.

Berlin. J. Barth.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt
Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Ueber zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen.

Von

Dr. J. Guttmann.

(Schluss*)).

An letzter Stelle wird in der Mischna Abot als des Antheils an der zukünftigen Welt verlustig erklärt: המגלה פנים בתורה שלא כהלכה. Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks scheint es schon in der talmudischen Zeit an einer sicheren Ueberlieferung gefehlt zu haben[1]). An die Tosefta Sanhedrin XII, 9 anknüpfend, wird im jerusalemischen Talmud die Frage diskutirt, was unter מגלה פנים בתורה zu verstehen sei. Zuerst wird die Ansicht ausgesprochen, damit sei derjenige gemeint, der den göttlichen Ursprung der Thora bestreite. Auf den Einwand, dass dieser Häresie ja bereits in der Mischna Sanhedrin Erwähnung geschehen sei (האומר אין תורה מן השמים), erklärt der Amoraeer R. Chananja ענתוניא, unter מגלה פנים בתורה sei derjenige zu verstehen, der dem Gebote der Thora öffentlich zuwiderhandelt[2]). Wir glauben beide

*) Berichtigung. Die hier folgende Anm. [2]) gehört zu S. 305 des vorigen Heftes.

[2]) Euseb Chron. ed Schoene; II, 168. Qui dux rebellionis Iudaeorum erat, Chochebas multos e Christianis diversis supplicidis affecit. qui nolebant procedere cum illo ad pugnam contra Romanos.

[1]) Aus einer Stelle in der Mechilta, auf die bereits Friedmann (Beth-Talmud, I, S. 335) hingewiesen hat, scheint allerdings hervorzugehen, dass גלוי פנים soviel wie Frechheit, Schamlosigkeit bedeutet (Mech. zu Exod. 17,8 שבא בגלוי פנים). Ebenso heisst es im Talmud (Sota fol. 42b): גלית אמר ר' יוחנן שעמד בגלוי פנים לפני הקב"ה „Goliat führte, wie R. Jochanan bemerkt, seinen Namen davon, dass er mit Frechheit vor den Heiligen, gelobt sei er, hintrat". In derselben Bedeutung wird גלוי פנים auch in der Phrase מומר בגלוי פנים „ein Abtrünniger aus Frechheit" (Talmud b. Erubin fol. 69a) gebraucht. Allein in der Form und Verbindung, wie er in unserer Mischna auftritt, muss der Ausdruck eine prägnantere Bedeutung haben.

[2]) Jerus. Talmud Pea I, 1; Sanhedr. X, 1.

Erklärungen als gleich unbefriedigend ablehnen zu müssen, schon aus dem einen Grunde, weil der Zusatz in unserer Mischna: אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים „auch wenn er durch Kenntniss der Thora und durch gute Handlungen ausgezeichnet ist", weder auf denjenigen anwendbar ist, der die Göttlichkeit der Thora bestreitet, noch auf denjenigen, der aus Missachtung des Thorawortes die gesetzlichen Vorschriften übertritt. Achten wir ferner auf den Wortlaut: מגלה פנים בתורה שלא כהלכה[1]). Bei jemandem, der die Göttlichkeit der Thora leugnet oder der die biblischen Gebote vorsätzlich übertritt, kann es doch überhaupt nicht in Frage kommen, ob sein Verhalten mit der Thora im Einklang steht oder nicht. Offenbar aber liegt der Schwerpunkt gerade in den Worten: שלא כהלכה. Der מגלה פנים בתורה ist ein Solcher, der sich mit der Halacha, mit der traditionellen Schriftauslegung, in Widerspruch setzt. Wir werden daher an eine Art von Schriftauslegung zu denken haben, die zwar die Göttlichkeit der Thora anerkennt, sich aber ihrer ganzen Tendenz nach zu der herkömmlichen oder traditionellen Schriftauslegung in einen bewussten Gegensatz stellt. Was mag das für eine Schriftauslegung gewesen sein? Sollte sich in der talmudischen Litteratur gar keine Andeutung darüber finden? Ich glaube, doch. Im Sifre heisst es: „„Und die Person, die Etwas thut mit erhobener Hand"" (Num. 15, 30), das ist der מגלה פנים בתורה, wie Manasse, der Sohn Hiskija's, der dasass und [die Schrift] in anstössiger Weise deutete. Er sagte: Hatte er (nämlich: Mose) in der Thora Nichts weiter zu schreiben, als: „„Und Ruben ging zur Zeit der Weizenernte"" (Genes. 30, 14), oder hatte er Nichts weiter zu schreibes als: „„Die Schwester Lotans war Thimna"" (Genes. 36, 22)[2]).

---

[1]) In Abot d' R. Natan Cap. 26 fehlen allerdings die Worte שלא בהלכה und im Sifre zu Num. 15, 31, wo unsere Mischna angeführt wird, fehlt der ganze Passus von dem מגלה פנים בתורה, ist aber dort wohl nur durch ein Versehen ausgefallen, da es unmittelbar vorher heisst: כי את דבר ד' בזה זה המגלה פנים בתורה. Vgl Bacher, Agada der Tanaiten, S. 197, Anmerk. 5.

[2]) Sifre zu Num. 15, 30. והנפש אשר תעשה ביד רמה זה המגלה פנים בתורה כמנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש באגדות של דופי לפני המקום אמר לא היה לו לכתוב בתורה אלא וילך ראובן בימי קציר חטים ולא היה לו לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע. Im Talmud b. Sanhedr. fol. 99 b wird diese Stelle gleichfalls angeführt, aber mit einigen Abweichungen. Sie lautet dort: ת"ר והנפש אשר תעשה ביד רמה זה מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש באגדות של דופי אמר וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע ותמנע היתה פלגש לאליפז וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה וגו'. Während hier in dem Citat selbst die Worte זה המגלה פנים בתורה fehlen, wird im Talmud das. fol. 99 a bemerkt: מגלה פנים בתורה בגון מאי כגון מנשה בן חזקיה.

Selbstverständlich handelt es sich hier, auch im Sinne der talmudischen Quelle, nur um eine geschichtliche Fiction.

Es soll eine Zeiterscheinung characterisiert werden, als deren Träger eben Manasse, der Sohn Hiskija's, bezeichnet wird, weil dieser als eine Persönlichkeit gilt, die auf die Entwickelung des Judenthums einen besonders verhängnissvollen Einfluss ausgeübt habe[1]). Dem Manasse ben Hiskia wird nun die Frage in den Mund gelegt, ob denn Mose in der Thora nichts Wichtigeres habe mitzutheilen gehabt, als dass Ruben zur Zeit der Weizenernte auf das Feld gegangen sei und dort Dudaim gefunden habe, oder dass die Schwester Lotans Thimna gewesen sei[2]). Aber es wird ihm nicht nur zum Vorwurf gemacht, dass er solche Fragen aufgeworfen habe, sondern dass er den betreffenden Bibelstellen eine anstössige Deutung gegeben habe. Ich denke mir nun die Sache folgendermassen. Von solchen Schriftstellen, wie den beiden angeführten, ausgehend, hat die Schriftauslegung, die hier gekennzeichnet werden soll, den Nachweis zu führen gesucht, dass man bei dem einfachen Wortsinn der Schrift überhaupt nicht stehen bleiben dürfe. Die Mittheilung so unbedeutender Dinge, wie sie der Wortsinn jener Stellen ergiebt, würde mit der Dignität der Schrift unvereinbar sein; es müssen daher diese Stellen einer Umdeutung unterzogen werden, durch die ihnen ein tieferer Sinn abgewonnen wird. Dieses Verfahren muss aber bei der Schriftauslegung auch sonst angewandt werden, auch bei der Auslegung des gesetzlichen Theiles der Schrift, der nicht seinem Wortsinn nach, sondern in einem tieferen, allegorischen Sinne zu verstehen sei. Diese Art der Schriftauslegung nun bezeichnet die Mischna mit den Worten: מגלה פנים בתורה שלא כהלכה sie wolle den inneren Sinn der Schrift enthüllen in einer Weise, die der traditionellen Auslegung widerstreitet[3]).

---

[1]) So wird ja auch in der Mischna Sanhedr. X, 2 Manasse neben Jerobeam und Ahab zu den drei Königen gezählt, die keinen Antheil an der zukünftigen Welt haben.

[2]) Erwogen wird die Frage mit Bezug auf Genes. 36, 22 auch im Midrasch, aber selbstverständlich nicht, ohne dass eine dem religiösen Bewusstsein zusagende Antwort ertheilt wird. Midrasch Rabb. Genes. Sect. 82. תני רב שמעון בן יוחאי למה לי לידרש ולומר ותמנע היתה פלגש לאליפז להודיעך גדולתו של ביתו של אברהם אבינו עיר היכן היו מלכיות ושלטונות רוצים להדבק בו. Eine allegorische Deutung von Eliphas und Thimna findet sich bei Philo, De congressu quaerendae eruditionis S. 8. 11. 12.

[3]) So wird unsere Mischnastelle auch schon von Meiri in seinem Abotkommentar erklärt, er sagt: המגלה פנים בתורה שמכחיש הנגלה מן המצוה ואמר שלא היתה

mistischen Charakter hatte, wie wir aus Philo wissen, die allegorische Schriftauslegung schon bei den Alexandrinern angenommen und zur Uebertretung der wichtigsten Religionsgesetze geführt [1]). Dieser durch den Alexandrinismus ausgebildeten allegorischen Schriftauslegung hat wohl auch das Christenthum sich bedient, als es, den Standpunkt des früheren Judenchristenthums verlassend, mehr und mehr darauf ausging, den Kreis seiner Bekenner durch eine Bekehrung der Heiden zu erweitern. Die Verkündiger der neuen Lehre konnten darüber nicht im Zweifel sein, dass sie dieses Ziel nimmermehr erreichen würden, wenn sie, an der Verbindlichkeit der mosaischen Gesetzgebung festhaltend, deren praktische Bethätigung als unerlässliche Bedingung für die Aufnahme in ihre Gemeinschaft forderten. Ebensowenig aber konnte, ohne es zu einem gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit kommen zu lassen, die Autorität der

---

כוונת השם על זה אלא הוא משל לענין אחר והנגלה אינו כלל כגון שיאמר שאין כוונת התורה שלא יאכל חזיר כי אין באכילתו איסור ומה שאסר בתורה חזיר הוא משל שלא יהיו מדותיו מגונות ומלוכלכות. An einer Stelle des Mischne Thora, die sich aber in unserem Text nicht findet, hat Maimonides, wie Josef b. Aknin mittheilt, mit Bezug auf die christliche Allegorisirung der biblischen Gebote den Ausspruch gethan: המגלה פנים בתורה והמוציא דברי מצות מפשטן חרי זה בדאי רשע ואפיקורוס (Vgl. Neubauer in Graetz Monatsschrift, 1870, S. 398). Ebenso sagt er in einem Gutachten von der christlichen Schriftauslegung (Kobez, ed. Leipzig, Nr. 58): אך לפעמים יגלו פנים בתורה שאינם כהלכה.

[1]) Philo De migratione Abrahami (Philonis Alexandrini opera edd. Cohn et Wendland, ed. minor, II, pag 277). In der Joëlschen Uebersetzung (Blicke I, S. 29) lautet die Stelle: „Denn es giebt Leute, welche, weil sie den Wortausdruck der Gesetze für ein Symbol geistiger Gegenstände halten, sich auf die Deutung dieser vorzüglich legen, jene aber gering schätzen. Ich möchte ihnen Leichtsinn zur Last legen, denn man muss sich um beides kümmern, sowohl um die genauere Untersuchung dessen, was verborgen ist, als auch um eine treue Beobachtung dessen, was offen vorliegt. Sie nun aber betragen sich, als lebten sie allein in einer Wüste, oder als wären sie körperlose Seelen und wüssten von keiner Stadt, keinem Dorfe keinem Hause oder überhaupt von keinem Umgange mit Menschen, setzen sich über alles hinweg, was der Mehrheit wohlgefällig ist und suchen die reine Wahrheit, wie sie an sich ist, zu erstreben. Dergleichen Männer nun lehrt die heilige Schrift, den guten Ruf nicht zu gering zu achten und nichts von den Gebräuchen aufzuheben, die heilige und grössere Männer festgesetzt haben, als jetzt unter uns sind. So wollen wir also nicht etwa die gesetzlichen Gebräuche des Sabbat aufheben, im Lande arbeiten, Klagen anstellen, Recht sprechen, Geliehenes zurückfordern oder etwas Anderes thun, was an anderen, nicht festlichen, Zeiten verstattet ist, weil wir etwa wissen, dass die Siebenzahl uns die schöpferische Kraft des Unerzeugten und die natürliche Unthätigkeit alles Erzeugten lehren sollte. Auch wollen wir keineswegs die jährlichen festlichen Zusammenkünfte abstellen, weil sie Bild geistiger Freude und Dankes gegen Gott sind."

mosaischen Gesetzgebung principiell bestritten werden. Da bot sich denn in der allegorischen Schriftauslegung ein willkommenes Auskunftsmittel dar, sich der lästigen Bürde der Gesetzesübung zu entledigen, ohne doch dem Glauben an die Heiligkeit des Schriftwortes zu nahe zu treten. Schon im neuen Testament lassen sich einzelne Proben einer solchen allegorischen Schriftauslegung nachweisen. So z. B findet es Paulus für zu unbedeutend, dass Gott ein Gesetz über die Behandlung der Ochsen sollte gegeben haben; unter den Ochsen, denen beim Dreschen nicht das Maul verbunden werden dürfte, will er vielmehr die christlichen Lehren verstanden wissen[1]). An die in unserer talmudischen Quelle erwähnten Beispiele, die sich auf Geschichtserzählungen der Schrift beziehen, erinnert die Deutung, dass unter den beiden Söhnen Abrahams, dem Sohn von der Dienstmagd und dem von der Freien, die beiden Bündnisse, die sinaitische Lehre und das Evangelium, zu verstehen seien[2]). Die mosaischen Speiseverbote, die den heidnischen Proselyten besonders anstössig erscheinen mussten, glaubt der Verfasser des Barnabasbriefes als bildliche Warnungen vor gewissen Arten der Unsittlichkeit auffassen zu dürfen[3]). Gegen diese mit der recipierten Auffassung oder der Halacha in Widerspruch tretende Schriftauslegung, mag sie nun vom Alexandrinismus oder vom Christenthum ausgegangen sein, ist der betreffende Passus in der Mischna Abot gerichtet. Aus der gleichen Tendenz ist wohl auch die Verordnung der Mischna zu erklären, nach der demjenigen Schweigen geboten werden soll, der das Gesetz vom Vogelnest als einen Ausfluss von Gottes Barmherzigkeit darstellt[4]). Wie einige Verordnungen in der unmittelbar vorangehenden Mischna als Schutzmaassregeln gegen die Einführung christlicher Gebetssitten bezeichnet werden[5]), und wie in derselben Mischna eine bestimmte

[1]) I Korinth. 9, 9 fg. Als ein Ausfluss der allegorischen Gesetzesdeutung ist es wohl auch aufzufassen, wenn in der bereits erwähnten Stelle I. Korinth. 7, 19 der Beschneidung, die doch selber ein biblisches Gebot ist, die Beobachtung der göttlichen Gebote (τήρησις ἐντολῶν θεοῦ) gegenübergestellt wird. Ueber eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Judenchristen in Antiochia auf der einen Seite und Paulus und Barnabas auf der andern Seite, in Betreff der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und speciell der Beschneidung auch für die Heidenchristen, wird Apostelgesch. Cap. 15 berichtet. Vgl. auch Galater 2, 12 fg.

[2]) Galat. 4, 22.

[3]) Barnabae epistula, Cap. 10.

[4]) Megilla IV, 9. Vgl. Berach. V, 3.

[5]) Megilla IV, 8. האומר איני עובר לפני התיבה בצבועין אף בלבנים לא יעבור,

Gebetsformel ausdrücklich als dem christlichen Ritual entstammend verurtheilt wird [1]), so dürfte auch die Deutung des Gesetzes vom Vogelnest, die an sich mit dem Schriftwort sehr wohl vereinbar wäre, nur deshalb abgelehnt worden sein, weil sie auf dem Boden der allegorischen Schriftauslegung des Christenthums erwachsen war [2]).

Wir glauben somit den Nachweis geführt zu haben, dass sich der Ausspruch des R. Eleasar aus Modim in seinen beiden letzten Kategorien mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Judenchristenthum beziehe. Wie verhält es sich nun aber mit den drei ersten Kategorien? Was zunächst die erste: המחלל את הקדשים betrifft, so könnte gegen sie das kritische Bedenken erhoben werden, dass für einen im zweiten Jahrhundert nach der gewöhnlichen Zeitrechnung lebenden Autor wohl kaum eine Veranlassung vorgelegen habe, sich gegen die Entweihung der Opfer oder Tempelheiligthümer — denn an solche hat man doch dem Sprachgebrauch gemäss, bei קדשים zu denken — mit solcher Entschiedenheit auszusprechen. Diesem Bedenken hat vielleicht auch die Variante, die für המחלל את הקדשים die Lesart המחלל את השבתות substituirt, ihre Entstehung zu verdanken. [3]) Das Auffällige schwindet jedoch, wenn man sich die Thatsache ins Gedächtniss ruft, dass den Juden vom Kaiser Hadrian die Erlaubniss zum Wiederaufbau des Tempels gegeben wurde. [4]) Schon von Joël ist darauf hingewiesen worden, dass die veränderte Stellung, welche die Gesetzes-

בסנדל איני עובר אף יחף לא יעבור. „Wer da sagt: Ich trete nicht vor die Lade hin in bunten Gewändern, der soll auch nicht in weissen hintreten; ich trete nicht in Sandalen hin, der soll auch nicht barfüssig hintreten.“ Dazu im Talmud b. fol. 24b: מ"ט חיישינן שמה מינות נזדקא בו „Was ist der Grund? Weil wir fürchten, dass er dem Christenthum verfallen sei.“ Mischna das. נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות „Wer (die Philakterien) auf die Stirn legt oder auf die Handfläche, das ist christlicher Brauch.“

[1]) חאומר יברכוך טובים הרי ז דרך המינות „Wer da sagt: es begrüssen dich die Guten, das ist christlicher Brauch.“

[2]) Vgl. Weiss. דור דור ודורשיו I., S. 237.

[3]) Abot d' R. Natan cap. 26. Die Tosefta Sanhedrin XII, 9 scheint die beiden ersten Kategorien der Mischna Abot in die eine הפורק עול zusammenzufassen (vgl. oben S. 302, Anmerk. 2); ebenso die Baraitha Schebuoth fol. 13a: תניא רבי אומר כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בבשר שאם עשה תשובה יום הכפורים מכפר ואם לאו אין יום הכפורים מכפר.

[4]) Selbst nach der Ansicht Schürers (I S. 563 fg.); der die Ueberlieferung von der durch Hadrian gegebenen Erlaubniss zum Wiederaufbau des Tempels, wie ich glaube, mit nicht zureichenden Gründen für eine blosse Legende erklärt, bleibt doch die Thatsache bestehen, dass zur Zeit des Barkochba-Aufstandes die Wiederherstellung des Tempels geplant wurde.

lehrer zur Zeit Gamaliels II dem Judenchristenthum gegenüber einnahmen, auf die feindliche Haltung zurückzuführen sei, in der die antinomistische Richtung im Judenchristenthum den auf die Wiederherstellung des Tempels gerichteten Bestrebungen entgegentrat[1]). In der Zerstörung des Tempels erblickte man von christlicher Seite ein Zeugniss, dass es Gottes Wille gewesen sei, den an den Tempel gebundenen Opferdienst und mit ihm das ganze Ceremonialgesetz aufhören zu lassen, nachdem an die Stelle des Tempeldienstes der Opfertod Jesu getreten sei[2]). Dieses Zeugniss wolle man sich nicht entreissen lassen. Es lag den Christen daran, wie Volkmar sich ausdrückt, dass das Wort der Evangelisten in Kraft bleibe, Jerusalem solle zertreten bleiben bis zur Erfüllung der Zeiten[3]). Gegen diese geringschätzige Beurtheilung des Tempeldienstes mag R. Eleasar aus Modim sich wenden, wenn er, der, dem Kreise des Barkochba angehörend, mit der Wiederherstellung des Tempels die nationale Wiedergeburt des Judenthums erwartet, dem Entweiher oder Verächter der Heiligthümer den Antheil an der zukünftigen Welt abspricht.

Für den המבזה את המועדות „den Verächter der Festzeiten" lässt sich eine Beziehung auf das Judenchristenthum allerdings nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Allein wenn es schon bei den alexandrinischen Juden, wie wir aus Philo wissen, vorkam, dass die Feier besonders der Wallfahrtsfeste unterlassen wurde, weil man in ihnen nur ein Symbol der geistigen Freude und der Dankbarkeit gegen Gott erblickte[4]), so dürfte bei der antinationalen Richtung, die das Judenchristenthum am Anfang des zweiten Jahrhunderts annahm, der nationale Charakter dieser Feste erst recht Anstoss erregt und zu einer Fernhaltung von der Festesfeier geführt haben[5]).

Es bleibt uns nur noch übrig, die dritte der in der

---

[1]) Joël, Blicke I S. 30. Sollten unter den Samaritanern, die nach Beresch. Rabb. sect. 64 durch eine Denunciation beim Kaiser den Tempelbau zu hintertreiben suchten, nicht Judenchristen gemeint sein? Der Inhalt der Denunciation ist offenbar Esra IV, 13 nachgeahmt und giebt sich schon dadurch als eine Fiction zu erkennen.

[2]) Justin Martyr, Dialogus cum Tryph., cap. 40; Chrysostomus, Orat. adv. Iudaeos V, 10.

[3]) Volkmar, Einleit. in die Apokryphen, I., S. 131.

[4]) Philo de emigratione Abrahami (edd. Cohn et Wendland II, S. 277) μη,δ' ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι.

[5]) Ueber ein vermuthlich von Hadrian erlassenes Verbot der Sabbatfeier vgl. Talmud b. Mëila fol. 17a; Rapoport, Erech Millin, S. 20.

Mischna Abot aufgestellten Kategorieen einer näheren Prüfung zu unterziehen Was bedeutet המלבין פני חברו ברבים?[1]) Sollte damit wirklich nichts weiter als das rein moralische Vergehen der öffentlichen Beschämung des Nebenmenschen gemeint sein? Dann wäre, wie schon Abravanel in seinem Mischnakommentar bemerkt, nicht abzusehen, warum es in unsere Mischna, in der sonst nur von religiösen Vergehen die Rede ist, mitaufgenommen wurde. Die Verurtheilung eines moralischen Vergehens als solchen würde auch mit der ganzen Tendenz unserer Mischna, die, wie wir gesehen haben, gegen bestimmte Zeiterscheinungen gerichtet ist, nicht im Einklang stehen. Ich möchte daher die Vermuthung aussprechen, dass unter demjenigen, der seinen Nebenmenschen öffentlich beschämt, der Denunciant gemeint ist, der seinen Volksgenossen blosszustellen und zu verdächtigen sucht[2]). Unser Satz würde sich demgemäss gegen die Angebereien richten, denen die Juden in damaliger Zeit seitens der Judenchristen ausgesetzt waren und die bekanntlich den Patriarchen R. Gamliel II in Jabne veranlassten, eine von Samuel, dem Jüngeren, verfasste Formel gegen die Minäer und Delatoren in das Achtzehngebet mitaufzunehmen[3]).

Es war eine kampfbewegte Zeit, der unsere beiden Mischnas ihre Entstehung verdanken. Aus der dem Judenthum von aussen und von innen drohenden Gefahr erklärt sich die Kampfesstimmung, die sich in diesen Aussprüchen der Gesetzeslehrer widerspiegelt. Das Gebot der Selbsterhaltung machte es den Vertretern des Judenthums zur Pflicht, der Gefahr einer inneren Zersetzung, besonders der judenchristlichen Bewegung gegenüber, mit allem Nachdruck vorzubeugen. Wie wenig diese Kampfesstimmung angehalten hat, nachdem durch

[1]) Im Talmud b. Sanhedrin fol. 99a wird המלבין פני חברו in unseren Ausgaben an letzter Stelle angeführt. In manchen Handschriften und alten Citaten fehlt der Satz ganz. (Vgl. Rabinowitz, Dikduke Sofrim z. St.) So bemerkt auch Abravanel, dass im Talmud an unserer Stelle המלבין פני חבירו fehle. Auch im Sifre und im Abot d' R. Natan findet sich der Satz nicht.

[2]) An einer Talmudstelle werden öffentliche Beschämung und Delatorenthum einander gleichgestellt. Sanhedrin b. fol. 11a wird nämlich die Frage erörtert, woher das Verbot der öffentlichen Beschämung stamme, und zuletzt auf Josua 7,11 hingewiesen, wo einer Versündigung Israels ohne Nennung des einzelnen Sünders gedacht wird. Auf die Frage Josuas, wer der Sünder sei, soll er die Antwort erhalten haben: וכי דילטור אני לך הטל גורלות „Bin ich denn ein Delator? gehe und wirf das Loos". (Vgl. das. fol. 43b).

[3]) Talmud jerus. Berach. IV, 3; Talmud b. Berachot fol. 28b. Auf das Delatorenthum unter den Judenchristen zielt auch hin Tosefta Sanhedrin XIII, 5: אבל המינין והמשומדים והמסורות וא'.

die Zurückdrängung des Judenchristenthums und den Sieg des Heidenchristenthums die unmittelbare Gefahr beseitigt war, das beweist schon der Umstand, dass mit der Zeit die Erinnerung an den geschichtlichen Ursprung der in der Mischna aufgestellten Normen geschwunden ist und deren Beziehungen zum Christenthum schon den Lehrern des Talmuds vielfach entgangen sind.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

Rechts und links findet auch dieser Aspect sich zweimal.

Aus der vorstehenden Darlegung zeigt sich, wie IE im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15 neben der Conjunction noch 7 Aspecten zählen konnte (Das. ist p. 14a Netter zu lesen nach cod. 52, 53 d. Sem.-Bibl: כי פעם מתחבר לאחר השבעה המבטים [בא] או).

Die Annahme der Freundschaft und Feindschaft in den verschiedenen Aspekten erklärt IE aus der Triplicität (s. unten S. 349 f. (in ס' האחד, S. 36—40 ed. Goldhardt).

Angedeutet sind die Aspecten in der Erklärung von פָּנַע in dem Ausdrucke כי עת ופנע Koh. 9, 11.

c) Die Planeten treten in ein bestimmtes Verhältniss zu den Sternbildern, je nachdem die letzteren ihnen heimisch, ehrenvoll und erwünscht gedacht werden oder in umgekehrtem Verhältnisse zu ihnen stehen.

α) Der Begriff des Wohnsitzes wurde darin geltend, dass jeder Planet eines der 12 Sternbilder als sein Haus[1]) oder Quartier[2]) (οἶκος, בַּיִת, domus, domicilium) angewiesen erhielt. IE sagt im frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 14, S. 28, Z. 20 ed. Friedl.: והנה לא נוכל לכחש כי שבעה מעונות הם לשבעה המשרתים, וידענו זה בראיות נמורות לא יבינום רק חכמי המדות.

Die 12 Sternbilder des Thierkreises wurden nun an die 7 Planeten so vertheilt, dass zwei der letzteren, welche als die beiden Leuchten besonders hervortraten, Sonne und Mond,

---

[1]) In anderem Sinne als oben S. 311 ff.

[2]) Hai b. Mekiz, Z. 585 ff.

je ein Bild erhielten, die fünf wirklichen Planeten aber je zwei Bilder erhielten. In diesen Bildern fühlten sich, nach der beliebten Annahme die bezüglichen Planeten „zu Hause" und wohl, waren deshalb in bester Stimmung und im ungehinderten Gebrauche ihrer Kräfte. Der betreffende Planet ist der „Hausherr" (οἰκοδεσπότης, dominus, صاحب) des Zeichens; andere Planeten, die in dasselbe treten, werden gleichsam seine Miether und ihm damit verbindlich [1]).

Das dem „Hause" entgegengesetzte d. h. um 180° oder um 6 Sternbilder von ihm abgelegene Zeichen ist dann allemal der Schaden desselben Planeten (detrimentum, وبال) und demgemäss ihm unbehaglich, verdriesslich und hinderlich.

Das Nähere ergiebt folgende Tafel:

Die Sonne	hat	im	Löwen	ihr Haus,	im	Wassermann	ihren	Schaden.
Der Mond	„	„	Krebs	sein	„	Steinbock	seinen	„
„ Merkur	„	in	Zwillingen / Jungfrau	sein	„	Schützen / Fischen	„	„
Die Venus	„	„	Stier / Wage	ihr	„	Skorpion / Widder	ihren	„
Der Mars	„	„	Widder / Skorpion	sein	„	Wage / Stier	seinen	„
Jupiter	„	„	Fischen / Schützen	„	„	Jungfrau / Zwillingen	„	„
Saturn	„	„	Steinbock / Wasserm.	„	„	Krebs / Löwen	„	„

Die Art dieser Vertheilung der Zeichen als Häuser bestimmter Planeten ging wohl in ihren Anfängen von ersichtlichen Gründen aus. Das Sternbild des Löwen gehört dem heissesten Monate des Jahres an, in dem die Sonne ihre Gluth am fühlbarsten macht; daher ist der Löwe Haus der Sonne. März mit dem Sternbilde des Widders ist bei den Römern der Monat des Mars; daher ist Widder Haus des Mars. Hinter den zwei Planeten nach Mars folgt wieder der Mond, ebenso folgt auf zwei Sternbilder hinter dem Widder das Sternbild des Krebses; darum ist der Krebs Haus des Mondes. Die Zuweisung der übrigen Zeichen hatte theilweise wohl noch ähnliche Anhaltspunkte und folgte im Uebrigen der bekannten Reihenfolge der Bilder und der Planeten.

β) Der Gesichtspunkt der Ehre und des Ansehens bestimmte eine zweite Vertheilung der Sternbilder des Thierkreises an die 7 Planeten. Jedem Planeten wird danach wiederum ein

[1]) Ueber die zwölf Burgen oder Häuser als Wohnungen bestimmter Planeten und als gastlicher Raum für Andere s. Hai b. Mekiz, Z. 585—588 (Reime u. Gedichte, S. 194).

Zeichen zugewiesen, worin es erhöht wird, d. h. das grösste Ansehen hat und die höchste Macht besitzt. Dieses Zeichen oder ein bestimmter Grad in demselben heisst die Erhöhung (ὕψωμα, altitudo, exaltatio, شرف, כבוד Jes. mor. IX Anfg.), die Höhe, der Hochstieg des bezüglichen Planeten. So hat z. B. Jupiter in 15° Krebs seine Erhöhung. Einige erklären diese Erhöhungen als den Stand der Sterne bei der Weltschöpfung.

Die entgegengesetzte Stellung des Planeten, d. h. die Stellung um 180° Entfernung, also in einem um 6 Sternzeichen abstehenden Zeichen, ist dessen Erniedrigung (ταπείνωμα, dejectio, casus, هبوط), Fall oder Niederstieg. Sie hat eine ebensolche ungünstige Bedeutung. Z. B. hat Mars in 28° Krebs seinen Fall, weil er in 28° Steinbock seine Erhöhung hat.

Eine Tabelle über die einzelnen Planeten s. S. 348.

γ) Eine weitere Unterscheidung der Himmelsörter wird obere und untere Abscisse genannt. Die obere Abscisse ist die „höchste" Stelle des Planeten am Himmel, die untere Abscisse, 180° davon, ist das Gegentheil davon.

δ) Endlich werden noch die Knotenpunkte als bedeutsam genannt. Es sind die Durchschnittspunkte der Ekliptik und der Sternbahn, und zwar kommen überall zwei Knoten vor. Wenn z. B. Saturn seinen Weg durch die Zeichen der Ekliptik nimmt, so durchwandelt er die sechs Zeichen rechts von der Ekliptik und geht dann über auf die linke Seite und durchwandelt die sechs anderen Sternzeichen. Seine Bahn schneidet also die Ekliptik an zwei Orten, deren einer Kopf, deren anderer aber Schweif des Drachens heisst. Am wichtigsten sind die zwei Mondknoten, die insbesondere den Namen Kopf und Schweif des Drachens führen. Es sind die anscheinenden Durchschnittspunkte der vermeintlichen Sonnenbahn (Ekliptik) und der Mondbahn. Für die alten götzendienerischen Chaldäer waren es die zwei Punkte am Himmel, wo ihre zwei Hauptgötter Bel (Sonne) und Beltis (Mond) ihr Leben vereinigten und in Liebesgemeinschaft zusammentrafen.

Doch hier handelt es sich um die Knoten jeder einzelnen Planetenbahn mit der Ekliptik. Der Drachenkopf war günstig, der Schweif ungünstig.

Wie zu α, oben S. 346 eine Tafel der Vertheilung gegeben worden ist, so lassen wir auch hier nach Dieterici,

Propädeutik, S. 52 eine Tafel der Erhöhungen, oberen Abscissen und Drachenköpfe folgen.

Planet	Erhöhung	ob. Abscisse	Drachenkopf
Sonne	Widder	Zwillinge	Schütze
Mond	Stier	(bewegt sich in den Sternzch. hin u. her)	
Merkur	Jungfrau	Wage	Widder
Venus	Fische	Zwillinge	Stier
Mars	Steinbock	Löwe	Widder
Jupiter	Krebs	Jungfrau	Zwillinge
Saturn	Wage.	Schütze	Krebs

IE in Jes. mor. IX, Anfang sagt vom zehnten Nissan ובעשור דבר החוט המשולש זה בכבוד וזה בביח, d. h. die Sonne steht im Widder, der Mond im Krebs; sie stehen also im günstigen Trigonalschein zu einander. Die Sonne im Widder steht in ihrer Erhöhung, der Mond im Krebs steht in seinem Hause.

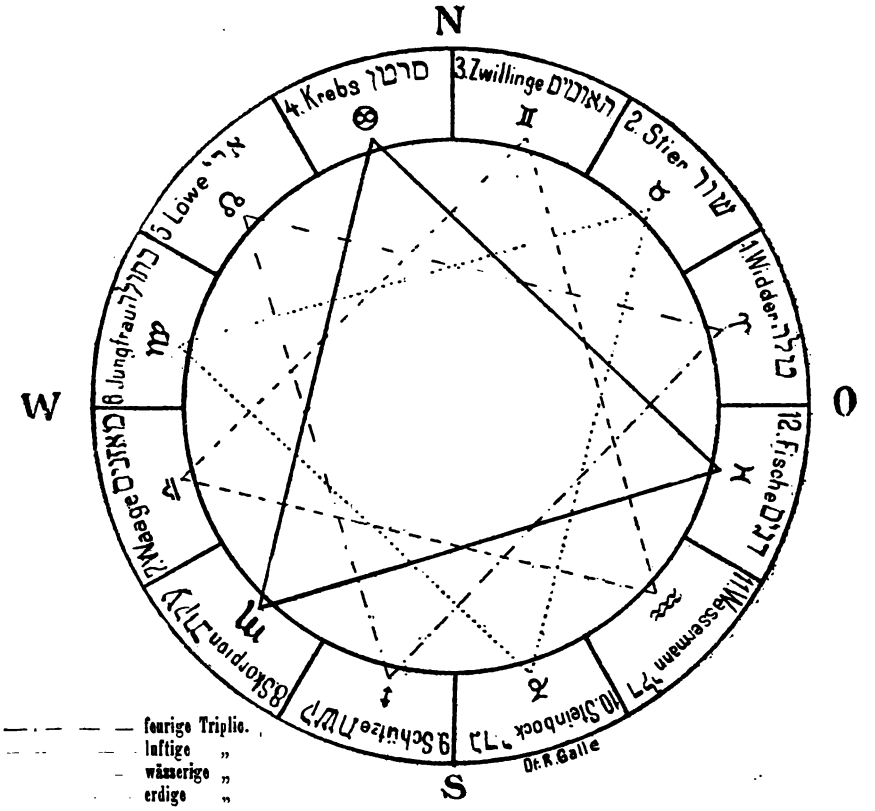
ε) Die viererlei Einflüsse auf die Wirksamkeit der Planeten, welche so eben genannt worden sind, sind aber so stark, dass sie glückbringende Planeten entscheidend hemmen und ungünstige freundlich stimmen können. So lehrte Alkindi[1]): Saturn und Mars sind nicht immer und schlechthin ungünstig, sondern werden es erst, wenn sie selbst geschädigt und darum böswillig werden. Dies geschieht, wenn sie in ihnen „fremden" Thierkreisen stehen, wie der Krebs ein solches für beide ist, wo sie nicht im Genusse ihrer Würde und Kraft sind. In ihnen günstigeren Zeichen hingegen wehren sie Unheil ab. Sie wirken wie die Glücksterne, wenn sie in ihrem eignen „Hause", ihrer eignen „Erhöhung", ihrer eignen „Triplicität" sind. Beide stehen im Zeichen des Krebses, wie gesagt, ungünstig, und zwar deshalb, weil Saturn „im Schaden" (S. 346) und Mars im „Fall", d. h. 180° von seiner Erhöhung, dem Steinbock (S. 347), sich befinden. Der Krebs ist das einzige Zeichen, worin zwei solche möglichst ungünstige Verhältnisse der beiden Unglückssterne zusammentreffen, zugleich geniessen gerade in diesem Zeichen, dem Krebs, zwei ihrer Gegner, die Glückssterne besondere Gunst und Geltung, da Krebs die „Erhöhung" des Jupiter

[1]) Otto Loth, Al-Kindi als Astrolog (Abhandlung VII in Morgenländ. Forschungen, Jubelschrift für Prof. Fleischer, Leipz. 1875, Brokhaus), S. 263 ff.

(S. 348) des „Grossen Glücks“ und das „Haus“ des Mondes (S. 346) ist, was die Ungunst jener nur noch erhöht.

d. Triplicität.

Die Triplicität oder trigonus (مثلثة) beruht auf einer Eintheilung des Thierkreises in vier einander schneidende gleichseitige Dreiecke nach den 4 Elementen und zwar so, dass die drei Scheitel jedes Dreiecks drei Sternbilder einer Benennung verbindet. So entstehen vier dreifache nach den 4 Elementen benannte und in der Reihenfolge der Bilder nach einander in fester Ordnung eintretende Verbindungen. Zur feurigen Triplicität gehören: Widder, Löwe, Schütze; zur erdigen: Stier, Jungfrau, Steinbock; zur luftigen: Zwillinge, Wage, Wassermann; zur wässrigen: Krebs, Skorpion, Fische.



Figur zur Darstellung der vier Triplicitäten.

Im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23 warnt IE (p. 149 b., Netter) davor, durch die Ausdrücke erdige Sternbilder (מזלות הארץ), luftige Sternbilder (מזלות הרוח) und wässrige Sternbilder (מזלות המים) sich zu der Annahme verleiten zu lassen, als ob die vier Elemente הארבע התולדות im Himmel wären und die Sonne Wärme, der Mond Kälte, der Saturn Feuchtigkeit hätte, da die himmlischen Körper darüber erhaben sind und die angeführten Bemerkungen nur die Beziehung zu den davon Beeinflussten ausdrücken.

Im gangb. Comm. zu 1. Mos. 7, 4 sagt IE: כי לימים עוד שבעה כי ביום השביעי ימטיר עד סוף ארבעים יום (V. 11). והנה זה היה בעשור לחדש השני. (das Wort, das Gott hier gesagt hat) ובסוף מ' יום מההתחלה (l.: מההתחלה) ישוב האמצעי אל הנכח. Nach Motot's Andeutungen z. St ist האמצעי die Sonne als mittelster in der Reihe der Planeten. Die Sonne rückt nun vom Sternbilde des Stiers, wo sie am 17. Ijar stand und in Opposition war mit dem Skorpion, dem Sternbilde der Wassertriplicität, ans Ende der Zwillinge am 27. Siwan und nähert sich dem Krebs, einem andern Sternbilde der Wassertriplicität und tritt so in freundschaftliche Verbindung mit dem Wasserelemente, zu dem sie früher in Opposition stand. Der Regen hörte auf und die Sonne wurde vom Regen nicht mehr verdunkelt (Dass der „zweite Monat" bei der Fluth Ijar und nicht Marcheschwan sei, sagt IE zu 1. Mos. 7, 3 b ausdrücklich).

So erkläre ich vorläufig zur Noth diese dunkle Stelle, die in Ohel Josef (Zofnat Paaneach) mehr verdunkelt als erklärt wird, bei Motot und Ibn Zarza aber gar nicht genügend erklärt wird, da die Sonne im Marcheschwan und Adar zwar, aber nicht im Ijar in der Wassertriplicität steht.

Mehr andeutend spricht IE in ס' האחר, S. 35, ed. Goldhardt, von der Triplicität.

Ein Verzeichniss der Sternbilder, ihrer Vertheilung auf die Morgen- und Abendanfänge der Wochentage, ihrer Vertheilung als Häuser an die Planeten und ihrer Gruppirung nach den Triplicitäten bietet das handschriftl. Machsor, Ritus Rom, Cod. 67 (LX) der Bresl. Sem.-Bibl., fol. 297 a.

e. Astrologische Cyclen und deren Bedeutung.

Die Lehre von den astrologischen Cyclen stammt vielleicht aus Indien (Reinaud, Mémoires sur l' Inde, 327 ff.), wird aber in der uns allein bekannten Form bei den Arabern, wonach sie sich immer auf die Existenz des Islam beziehen, als eine Erfindung der Perser und der unter deren Einfluss

schreibenden Juden ausgegeben, wie denn Perser und Juden den Grund zur arab. Astrologie überhaupt legten. Beiden verbanden sich nationale Hoffnungen mit dem vorherverkündeten Ablaufe der Muslimenherrschaft. Die bei den Arabern im Umlaut befindlichen chiliastischen Vorstellungen erhielten hierdurch eine bestimmte Gestalt.

Die Berechnung der Cyclen knüpft an die besonders bedeutsamen Conjunctionen an (S. 314, α).

Die „Conjunction der arabischen Theokratie" (قران الملة) war 51 Jahre vor der Higrah am 20 April 571 (Nissan 882 Seleuc.). Es war eine Conjunction der zwei „oberen" Planeten Saturn und Jupiter im Zeichen des Skorpions[1]).

Die Conjunction der oberen Planeten wiederholt sich alle 20 Jahre nach einem bestimmten Gesetz. Sie wechselt zwischen den einzelnen Zeichen einer Triplicität viermal hinter einander in einem Zeitraume von $4 \times 3 \times 20 = 240$ Jahren. Hierauf geht sie zur nächstbenachbarten Triplicität in der Folge der Zeichen über und wiederholt denselben in $12 \times 20 = 240$ Jahren. Nach $4 \times 240 = 960$ Jahren ist jene Conjunction wieder an ihrem Ausgangspunkte, dem ersten Zeichen der zuerst betretenen Triplicität und zwar an demselben Grade der Ekliptik angelangt. Indem sie nun in den nächsten Grad übergeht, beginnt ein neuer Kreislauf[2]).

Es ergeben sich also drei Hauptperioden oder Cyclen:

α) Die kleine Periode von 20 Jahren zwischen je zwei Conjunctionen.

β) Die mittlere von 240 Jahren zwischen zwei Triplicitäten.

γ) Die grosse Periode von 960 Jahren bis zur Rückkehr der Conjunction an dieselbe Stelle des Thierkreises[3]).

Die letztgenannte grosse Hauptperiode oder grosser

---

[1]) Obere Planeten العلويّان sind stets Saturn u. Jupiter. Doch ist Mars dritter oberer Planet. Alle drei liegen eben über oder jenseits der Sonne. Zwischen der Sonne und der Erde liegen dann die unteren Planeten السفلية Venus, Merkur und Mond; die Dualform bezeichnet Venus und Merkur alllein. Die Sonne als mittelster Stern ist uns S. 350 bei IE begegnet.

[2]) Dasselbe besagen die Worte IE im Exc. des gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23: והנה מחברת השנים העליונים במזל טלה היא בכל תשע מאות וששים שנה, ושניהם סובבים ממזל התחברותם אל מזל תשיעי בכל עשרים שנה. ככה יתגלגלו שתים עשרה פעמים עד מאתים וארבעים שנה. ומשם יתגלגלו במספר הזה ובדרך הזה במזלות העפר, גם במזלות הרוח, גם במזלות המים.

[3]) Vgl. Dieterici, Weltseele, S. 54 unten.

Cyclus, einem Jahrtausende nahekommend (Chiliasmus!), bezeichnet nach den Astrologen eine völlige Erneuerung der Welt, wozu auch eine neue Religion gehört. Die mittlere beschränkt sich auf grosse politische Umwälzungen, Dynastiewechsel u. s. w. Die kleine Periode endlich deutet nur ganz allgemein auf wichtige Ereignisse, Thronwechsel, Aufstände und andere Krisen des Reiches[1]).

Al-Kindi selbst nun, in Opposition gegen die dem arabischen Reiche feindseligen Deutungen der Perser, erkennt zwar die Conjunction der arabischen Theokratie von J. 571 (S. 351) an, stellt aber in Betreff des arabischen Reiches eine andere Conjunction als massgebend auf, nämlich die Conjunction der zwei Unglücksterne Saturn und Mars im Zeichen des Krebses im Jahre der Higrah. Danach sollte das Reich der Araber 693 Jahre bestehen.

Diese Al-Kindische Conjunction wird auch zu dem Material für die Astrologie des Kosmos später gerechnet. Sie wiederholt sich alle 30 Jahre.

4. Verhältniss des astrologischen Fatalismus zum Forschungsglauben und zur Lehre von der Willensfreiheit.

Die Nothwendigkeit des durch die Sterne bestimmten Schicksals erleidet von zwei Seiten her, eine Einschränkung.

a) Der menschliche Geist von himmlischem Ursprung und ein Theil der intelligiblen Substanzen (s. weiter unten) kann das Ganze des Verhängnisses nie überwinden, kann jedoch im Einzelnen und Besondern durch seine Kraft und Einheit das Schlimme zum Guten wenden. Ist dem Menschen auch eine völlige Ueberwindung der in den Sternen liegenden Naturgewalten nicht möglich, wird er vielmehr, wenn er gar keinen Widerstand leistet, geschoben und zu willenlosem Thun gedrängt (S. 313 aus Koh. 3, 1), so ist doch die Willensfreiheit hiermit keineswegs aufgehoben und muss ihm sein Thun zugerechnet werden, soweit er durch kräftigen Widerstand und Entschluss zu besseren Handlungen und Gesinnungen hätte gelangen können. So sagt IE nach Dukes, Litbl. des Orientes 1847, S. 471 bei (S. Sachs in היונה, S 91, A. 41) in seinen Eingangsworten zu ס׳ המבחרים Folgendes:

---

[1]) Vgl. Dieterici, Propäd. S. 83, wo jedoch die Conjunction nicht näher angegeben wird.

טרם שאדבר על המבחרים אומר בדרך כלל כי יש לנשמת האדם העליונה כח לבטל קצת הפרטים ולהוסיף או לגרוע על כל מה שיורו הכוכבים רק אין כח לה לבטל הכלל. Vgl. Albo, Ikkarim IX, 4: וכן כתב הר"ר אבן עזרא ז"ל בס' המולדות בשמונה דברים הכוללים שהם מבטלים ההוראות הפרטיות, אמר שם בדרך השמיני שמצד בחירת הנפש החכמה תבטל ההוראה הפרטית. ואמר שם גם כן שהבוטח בי"י שלו נתכנו עלילות, הש"י יסבב להצילו מכל נזק שיש לו במולדו.

In Jes, mor. VII, S. 28 b., ed. Stern, sagt IE: ואין לטעון איך ישנה השם חקות שמים, הנה נח יוכיח. והנה (הוא)[1] היה הטוב כלו בעבור כל הטוב, ובעבור רע מעט אין מדרך החכמה למנוע מה שהוא טוב רוב[2]). ע"כ יש כח במשכיל לבחור הטוב והרע כי אין הגזרות רק כפי המקבל, d. h. Alles Gute, das überhaupt in der Welt vorhanden ist, ist durch die Gesammtheit des Guten (durch Gott) zustande gekommen. Wegen der Minderzahl des Schlimmen, das in der Welt der Mehrheit des Guten gegenübersteht und durch Constellationen bestimmt ist, die Welt nicht entstehen zu lassen, hätte der Weisheit Gottes nicht entsprochen. Da nun der Fromme, wie Noah, durch seinen sittlich-religiösen Lebenswandel sich in unmittelbare Verbindung mit Gott setzt und so dem Schlimmen durch Gottes Fürsorge entzogen wird (vgl. Excurs zu 2. Mos. 33, 23 oben S. 72), so steht jedem Denkenden das Vermögen zu, das Gute zu wählen und dem durch die Gestirne ihm zugedachten Bösen sich durch die eigne sittliche Kraft zu entziehen, da alle Bestimmungen der Gestirne (הגזירות) doch noch immer sich ändern nach der Beschaffenheit des Menschen, dem sie zugemuthet waren (כפי המקבל).

b) Und in der so eben angeführten Stelle ist auch schon zweitens auf die von Gott geübte unbedingte Oberhoheit und Leitung des Schicksals aller Menschen und die eingreifende Förderung und Beschützung der Frommen hingewiesen, wozu auch schon die oben S. 72—73 und S. 108 vorkommenden Darlegungen gehören. So sagt IE zu כי יצפנני בסכה ביום רעה Ps. 27, 5 erläuternd: ביום רעה, מערכת רעה מכוכבים כנגד מזלו, wenn dem Frommen eine schlimme Constellation an einem bestimmten Tage droht. Eine Strafe aber sei es geradezu, wenn Gott die Abtrünnigen den Wirkungen ihrer Constellation überlässt. Zu לעת תמוט רגלם 5. Mos. 32, 35 sagt IE nämlich: וטעם לְעֵת כמו וגם רשע לְיוֹם רָעָה והוא סוד גדול.

---

[1]) הוא in ed. Stern ist nach Cod. 53 d. Sem.-Bibl. zu streichen.
[2]) Vgl. Einl. zu Koh. (weiter unten), wo dieser Satz klarer wird.

5. Astrologische Auffassung der Geschicke, Thaten und Institutionen Israels.

Was von den Frommen vereinzelt gilt, dass sie durch Gottes vorbeugende Güte so manchem in ihrer Constellation vorgezeichneten Uebel entzogen werden, findet in grösserem Massstabe in der Gesammtheit Israels und hinsichtlich derselben, wie wir oben (S. 108) bereits gesehen haben, seine Anwendung, jedoch unter der ausgesprochenen Bedingung, dass Israel seiner Idee und Aufgabe ganz entspreche. Die hinter solchem Ideale zurückbleibende Wirklichkeit gab also auch nach IE der Einwirkung der Gestirne in Israel weiten Spielraum und dieselbe fand demgemäss nach IE selbst in Unternehmungen und Institutionen Israels ihre volle Berücksichtigung.

a) Nach dem Vorbilde arabischer Astrologen hinsichtlich des muslimischen Gemeinwesens stellte IE seinen eignen Volksgenossen gleichfalls das Horoskop. Wie jedes Volk und jede Stadt nach IE (zu אשר חלק 5. Mos. 4, 19) ihren Planeten und ihr Sternbild haben, so weist er auch Israel, natürlich dem wirklichen, dem Ideale noch nicht entsprechenden Israel, gleichfalls einen Planeten und ein Sternbild zu. Der Planet Israels ist nach IE Saturn, der oberste der Planeten, wie Motot zu 2. Mos. 23, 20 aus verschiedenen handschr. Schriften und dem ält. Comm. zu Klgl. 2, 1 nachweist; das Sternbild Israels ist der Wassermann, wie IE zu Esth. 3, 7 und im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 32, 1 ausdrücklich sagt. An dieser Stelle g. E. bemerkt IE: Die Conjunction von Saturn und Jupiter war nicht, wie die Astrologen behaupten [beim Auszuge aus Aegypten, der Geburtsstunde des Volkes Israel] im Zeichen des Stiers, sondern in dem des Wassermanns, der das Sternbild Israels sei. Diese Conjunction der obersten Planeten war wie IE im gangb. Comm. zu 2. Mos. 6, 7 (המוציא אתכם) und zu אנכי 2. Mos. 20, 2 bemerkt, eigentlich ein Zeichen dafür, dass Israel noch Jahre lang in der Knechtschaft bleibe. Denn, sagt IE im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23, jede Conjunction, während Wassermann in ungünstiger Constellation steht[1]), bedeutet Unheil für Israel (באשר הוא מנוסה כי כל מחברת ומזל דלי במערכת רעה הנה יבא רע לשונאי ישראל והיודעים חכמת המזלות

[1]) Die ungünstige Constellation besteht hier wohl nur darin, dass Jupiter, der Gegner Saturns in dessen Hause, dem Wassermann, mit demselben gleichzeitig steht.

יהודה בן). Aber, weil sie zu Gott sich flehend wendeten, half Gott ihnen bereits früher.

Falls nun IE die von ihm angenommene Conjunction von Saturn und Jupiter auch, wie höchst wahrscheinlich ist, mit seinen arabischen Gewährsmännern nach dem Vorgange der älteren persischen und jüdischen Astrologen (S. 350) und Al-Kindi's selbst (S. 351) in den Nissan 571 und zwar in das Sternbild des Skorpions (S. 351) versetzt, so wäre in zweimal 960 = 1920 Jahren früher (S. 351), also im J. 1349 v. Chr. dieselbe Conjunction im Skorpion nach ihm nothwendig gewesen. Folglich musste in den nächst vorangehenden 240 Jahren (S. 351) diese Conjunction in der vorangehenden Triplicität, d. h. in der luftigen Triplicität (S. 349), vor sich gehen. Zu dieser gehören aber die Bilder Wage, Zwillinge und Wassermann, während das Bild des Stiers wie IE zu 2. Mos. 32, 1 bemerkt (S. 354), hier ausgeschlossen ist, weil Stier zur erdigen Triplicität gehört und die genannte Conjunction in ihn innerhalb der noch früher liegenden 240 Jahre fiele, also in einen Zeitraum, in welchem der Auszug aus Aegypten und die Entstehung des israelitischen Volksthums noch nicht stattgefunden hatte.

Nun lehrt IE in der Vorrede seiner[1]) astronom. Tafeln (Cod. hebr. 120 der Königl. Bibl. in Berlin, nach briefl. Mittheilung des Dr. Brann (damals in Pless): der Auszug aus Ägypten fiel in das Jahr der Welt 2448; Jahreszeichen dafür sei שנת ב' אלפים ת (ד' מאות) מ"ח d. h. ש'ב'ת ה'ג'ד'ו'ל. Ziehen wir dieses Jahr von 3670, dem Weltjahr bei d. Geb. Chr. ab, so erhalten wir 1312 v. Chr. als Jahr des Auszuges aus Aegypten oder der symbolischen Geburt Israels Da aber unmittelbar vor 1349 die genannte Conjunction der obersten Planeten in der luftigen Triplicität sich bewegt (s. oben), so fällt sie in den nächst vorangehenden 3×20 Jahren, also zwischen 1289—1348 zuerst in die Wage (1289—1308), dann in den Wassermann (1309—1328), zuletzt in die Zwillinge (1329—1348), also wirklich im Jahre 1312 n. Chr. in den Wassermann, und hiermit ist das Horoskop Israels festgestellt.

Durch Additon der Jahre 20, 240, 960 zu Nissan 571 erhält man die für die Gesammtheit Israels und dessen Schicksale entscheidenden Jahre.

[1]) *Wie mich mein verehrter Freund, Herr Prof. Steinschneider, aufmerksam macht, habe ich mich damals geirrt. Cod. Berl. 120 enth. die Tafeln Abr. b. Chija's mit Noten J. E.'s. Die Vorrede ist also nicht von J. E. Br.*

Die oben S. 354 benutzten Worte IE's zu Esth. 3, 7 lauten in Bezug auf die Loose Hamans: ואחרים אמרו בעבור חבור העליונים במזל גדי שהוא שנים עשר למזל דלי שהוא מזל ישראל. Steinbock ist nämlich der „Fall" oder die „Erniedrigung" des Jupiter (ob S. 347/8), was sein Zusammentreffen mit Saturn in dessen „Haus" ihm nur um so empfindlicher macht, weshalb diese für Israel entscheidende Conjunction besonders schädliche Wirkungen auf Israel dem Haman versprach.

b. Astrologisch erklärte Vorkehrungen und Institutionen Israels.

Die Astrologie steht so im Vordergrunde der Anschauungen IE's, dass er sich eine Reihe biblischer Vorschriften mit derselben in Verbindung denkt und daraus erklärt.

α) In erster Reihe ist der Ornat des Hohepriesters in seinen wichtigsten Bestandtheilen zu nennen, wie ihn die h. Schr. 2. Mos. 28, 6 ff. vorschreibt. IE hat in beiden Comm. zu 2. Mos. 28, 6 und in Jes. mor. IX, g. E. das Ephod und Zubehör als Instrument zur Stellung des Horoskops beschrieben. Nach dieser Auffassung wäre der Hohepriester Astrolog, während der Prophet durch Inspiration im Zustande der Ekstase weissagte.

Das Nähere spricht IE nach seiner Art nur kurz und andeutend aus. Folgendes scheint das Wesentliche und Richtige zu sein

Der Gürtel des Ephod (חשב האפוד) ist, seinem hebräischen Namen חֵשֶׁב nach, der nur gedachte (במחשבה) Aequator der die sinnliche Welt umschliessenden Sphäre, also der Aequator der neunten sternenlosen Sphäre (S. 244), durch welchen die ebenfalls nur à 30^0 gedachten Gebiete der als Erscheinung in der achten Sphäre vorhandenen, an Umfang nicht ebenso gleichen 12 Sternbilder in sechs nördliche und sechs südliche getheilt werden. Dieselben werden durch die je sechs Namen der Stämme Israels auf den zwei Schohamsteinen der beiden Schultern dargestellt Die Ordnung der Namen ist nach dem kürzern Commentar S. 89, Z. 9 f.: 1) Ruben, 2) Simon, 3) Lewi, 4) Juda, 5) Dan, 6) Naphtali auf dem einen Steine, und 7) Gad, 8) Ascher, 9) Issachar, 10) Sebulun, 11) Joseph, 12) Benjamin. Wie in der neunten Sphäre die nur gedachten Sternbilder unsichtbar sind, so sind für den angekleideten Priester es auch die Stammesnamen auf seinen Schultersteinen, wie denn auch die Schohamsteine weiss, also unterschiedslos sind, wie die neunte Sphäre ohne Stern uud ohne Bild. Die Schultersteine stellen

also die Sphäre des über der Sinnlichkeit stehenden Gedankens (מחשבה), die Idee Israels als des Repräsentanten des Mikrokosmus, dar und heissen deshalb „Steine der Erinnerung" (אבני זכרון).

Die achte Sphäre wiederum mit ihren sichtbaren zwölf Sternbildern, unter denen vier Punkte je eine Reihe beginnen, nämlich Widder, Krebs, Wage und Steinbock, wird durch den viereckigen Brustschild (חשן) mit den 12 auch dem angekleideten Priester sichtbaren und verschiedenen Edelsteinen dargestellt. Der elfte unter den eingelegten Steinen, ein Schoham-Stein, war für den Namen Joseph bestimmt (nach der S. 356 angegebenen Reihenfolge), wie für ganz Israel auf den Schultern Schohamsteine waren. „Joseph" ist ja bei den Propheten oft für ganz Israel gesetzt[1]).

Im Innern des Brustschildes befanden sich zweierlei Dinge.

א) die Urim (Leuchten), bestehend aus Gold und Silber, um Sonne und Mond vorzustellen;

ב) Die Tummim (vollständigen), der unveränderlichen Kugelzahl fünf wegen so genannt, also fünf Bilder der fünf Planeten, welche zusammen mit Sonne und Mond die sieben unterhalb des Fixsternenhimmels befindlichen Sphären inne haben: Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn[2]).

Das Urtheil (משפט), welches die Urim und deren Zubehör eingaben, woher auch der Name חשן משפט (2. Mos. 28, 15) stammt, ist eig. das Urtheil der sichtbaren Fixsterne und Planeten, die der HPr. vermittelst seiner darauf bezüglichen Ornatstücke prüfte und danach die Entscheidung traf.

Die enge Zusammengehörigkeit der durch das Efod auf den Schultern dargestellten Idealsphäre oder neunten Sphäre und der am Brustschild sichtbaren acht anderen Sphären fand ihren Ausdruck in den Worten der Schrift וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן (2. Mos. 28, 28), das dem Zusammenhange nach (מטעם) gleich ist ולא יסור. So im kürz. Comm. Ferner sind die senkrecht auf den Gürtel (חשב) mündenden zwei Schulterstücke des Efod (כתפות

[1]) IE sagt dies nicht ausdrücklich, meint es aber vielleicht Möglich auch, dass ihm das elfte Sternbild Wassermann, als das Sternbild Israels, gleichfalls vorgeschwebt hat (ob. S. 357).

[2]) Ueber die einzelnen Metalle zu diesen 5 Darstellungen spricht IE nicht näher; er bemerkt nur, sie seien nicht von Gold u. Silber wie die Urim. Uebrigens galten Gold und Silber allgem. als die Metalle der Sonne und resp. des Mondes; s. Dieterici, Mikrokosmus, S. 18. 20 und Naturanschauung, S. 127. Bei den Babyloniern war Gold Metall des Bel (Sonne), Silber der Beltis (Mondgöttin), Kupfer der Mylitta (Venus), Eisen des Nergal (Mars), Blei war dem phönicischen Melkart oder syr. Moloch (Saturn) geweiht.

האפד 2. Mos. 28, 7. 8) bedeutsam. Sie sollen an die beiden Weltpole (סדנים) erinnern, deren Verbindungslinie, die Weltachse, senkrecht auf der Aequatorialebene steht.

Im längeren Comm. heisst es noch: ובעבור הנטייה אמר וירכסו את החשן. Vermuthlich will IE hiermit sagen, die schräge vom Brustschild abwärts zu den Ringen des Ephod gezogenen Fäden von blauem Purpur sollen einen Winkel von $23^1/_2{}^0$ mit der Mitte des Ephod und Choschen bilden, da der Gürtel (חשב) den Aequator vorstellt. So erinnert der Winkel an die Abweichung (נטייה) der Ekliptik vom Aequator.

Eigentlich also konnte der weissagende HPr. keinen Theil dieses Ornates entbehren. Wenn es in Jes. mor. IX, geg. Ende von den Urim und Tummim heisst ומשה נתנם בתחלה על החשן כאשר היו ביום הקים את המשכן, והמשכילים יבינו, so will IE damit wohl sagen, Moseh habe die sieben Metallstücke, welche als Urim und Tummim die Planeten vorstellten, zuerst auf dem Brustschild so mit den 12 die Sternbilder vertretenden Edelsteinen eingestellt, wie am Himmel Planeten und Bilder am Tage der Errichtung des Heiligthums standen, um so das Horoskop desselben zu bestimmen (worauf er sie abnahm und zu späterem Gebrauche in den hohlen Raum des doppelt liegenden Brustschildes that).

Wenn wir dennoch fänden, dass David den Ebiatar beim Ephod befragte, während doch die Urim, also der Ornat mit dem Brustschild bei Saul gewesen sei (1. Sam. 30, 7 und 28, 6), so sei der im Weissagen mit dem Brustschild und Urim geübte Priester durch Uebung so weit gekommen, im Nothfalle mit dem Ephod allein schon zu weissagen. Dagegen sei das Umgekehrte, nämlich Choschen ohne Ephod, bei der Ausübung der priesterlichen Sehergabe nicht anzunehmen.

β) Mittel zur Herableitung der in der Astrologie gelehrten himmlischen Kraft auf die Erde erklärt IE zwar für unzulässig (ob. S. 205, Anm. 1) und stellt daher zu 4. Mos. 28, 8 in Abrede, dass Moseh die eherne Schlange zu diesem Zwecke habe anfertigen lassen, wiewohl er an einer and. Stelle, wie oben a. a. O. gezeigt worden ist, doch etwas Aehnliches annimmt. Doch um die Versündigung Israels am goldnen Kalbe und die unbegreifliche Nachgiebigkeit Ahrons hierbei zu erklären, sagt IE im gangb. Comm. zu 2. Mos. 32, 1 deutlich und im kürzern zu 2. Mos. 32, 1, S. 99, andeutend, das goldne Kalb habe eine Nachbildung des Sternbildes Stier am Himmel sein sollen, um dessen leitende und helfende Macht, zum Ersatze des entschwundenen Moseh, auf Israel

herabzulenken. So habe Ahron das Verlangen verstanden, und so hätten es auch die nach dem Kalbe Verlangenden eigentlich gemeint. Gott sollte damit gar nicht verleugnet werden; es handelte sich um ein rein astrologisches Mittel. Deshalb baute Ahron den Altar vor dem Kalbe und lud zum Opfer für Gott das Volk auf den künftigen Tag ein (vgl. Jes. mor. IX, S. 33 b). Nur ein Theil des Volkes machte das Kalb zum Götzen und weihte ihm Opfer und Anbetung, weshalb Moseh strenge Strafe übte. Auch Ahron fand verdienten Tadel, weil er den Missbrauch hätte vorhersehen u. verhüten müssen. Im kürzern Commentar zu נטה ידך על ארץ מצרים בארבה 2. Mos. 10, 12 sagt IE: ואם כמשמעו בדבר הארבה, יש לו סוד. Im läng. Comm. führt er Moseh hakohen Gikatiliah an, der שארבה שָׁם במטה erkläre u. bemerkt dazu ואין זה נבון, רק הטעם בָּאַרְבֶּה בעבור שיבא. Also besteht das סוד wohl darin, dass der Stab eine Heuschreckenfigur enthielt, welche eine astrolog. Wirkung durch die geeigneten Manipulationen üben und die Heuschrecken herbeiführen sollte.

Auch die Teraphim Labans erklärt IE zu 1. Mos. 31, 19 für Menschengestalten, dazu bestimmt, die Kraft der Himmlischen zu empfangen. Allen solchen Veranstaltungen hat der Israelit fern zu bleiben, zumal im heiligen Lande, wo die engste Verbindung mit Gott dergleichen ganz entbehrlich macht und desto entschiedener ausschliesst (ob. S. 109). Deshalb wird der Bilderdienst verboten, auch wo er nur astrologische Hilfsmittel herstellen will (oben S. 309).

γ) Zur Abwehr von Nachtheil oder zur Pflege günstiger Einflüsse im astrologischen Sinne zählt IE eine Reihe biblischer Institutionen.

c) Die Beschneidung am achten Tage (1. Mos. 17, 10 ff; 3. Mos. 13, 3), welche, wie IE zu 3. Mos. 13, 3 berechnet, grösstentheils kaum 7 Tage nach der Geburt erfolgt also in runder Zahl ein Alter von 7 Tagen erfordert, scheint IE[1]) als eine Art von schützendem Sühneakt aufzufassen bei dem ersten Zeitganzen von 7 Tagen, die das Kind erlebt. Dass sieben Tage der kleinste Cyclus astrologischer Weltanschauung sei, sahen wir oben (S. 307).

d) Die biblischen Festeszeiten werden meist astrologisch an folgenden zwei Hauptstellen von IE erklärt:

---

[1]) In Jes. mor. IX, S. 32a. b.

Comm. zu 3. Mos. 23, 24:

א) אמרו המעתיקים שיום ראש השנה יום הדין, וטעם התרועה זכר למלכות השם.
ב) ואחר שהעיקר כל ראש חדש, היה ראש חדש ניסן נכבד, כי בו הוקם המשכן ובעתיד אמר יחזקאל בראשון באחד לחדש.
ג) וכן בשבעה בעבור המרובע.
ד) והנה חמשה עשר לנוכח.
ה) ויום שביעי גם הוא מרובע.
ו) ופסח שני יתחלפו הגדול והקטן.
ז) על כן יום ראש השנה גדול מכלם ואע"פ שהוא יום דין אסור להתענות בו ועזרא יוכיח.
ח) ויום הכפורים הקטן במחברת.
ט) והנה סכות כחג פסח.
י) רק שמיני ואין שביעי.
יא) ומזה יתברר לך הסוד וסוד השבת.

Jes. mora, Cap. IX, Anfg:

יב) החדש הזה לכם ראש חדשים יום המולד הוא הראש באמת ובו הוקם המשכן.
יג) ובעשור דבר החוט המשולש זה בכבוד וזה בבית.
יד) וככה בעשור לחדש השביעי.
טו) ויום הזכרון פירשתיו.
טז) ובחג המצות ובחג הסכות בשלם וחציו.
יז) ובעבור התמהמה במהלך על כן יום שמיני עצרת . . .
יח) ודבר השביעי ידוע . . . .
יט) ופסח שני כנגד שנת העיבור.

Unter freier Benutzung des Supercomm. Ohel Josef in מרגלית טובה, ed. Amst., S. 88 b., Nr. ג und S. 106, Nr. ל ff. verstehe ich die angeführten Sätze folgendermassen.

I) Nr. א, ז, טו.

Die Conjunction von Sonne und Mond am 1. Tischri erfolgt im Zeichen der Wage, in der Erniedrigung der Sonne (ob. S. 347). Das hierdurch drohende Unheil soll Gott vermöge seiner Allmacht (S. 108) abwehren. Und Gott schützt seine Getreuen, die ihm deshalb an diesem Tage unter Posaunenschall huldigen und sein gnädig geübtes Gericht erwarten.

II) Nr. יב, ב.

Die Conjunction von Sonne und Mond am Neumond Nissan im Bilde des Widders erfolgt unter günstigen Zeichen, weil der Widder die Erhöhung der Sonne bildet (S. 348). Die Sonne beginnt da ihren Lauf zur bewohnten nördlichen

Erdhälfte und bringt neues Leben, Blüthe und Fruchtbarkeit, während die Conjunction im Tischri den Beginn für die Abwendung der Sonne von der οἰκουμένη und für die Rückbildung in der Natur zu winterlicher Erstarrung bezeichnet. Wiewohl also der Weltanfang in Uebereinstimmung mit R. Eliëser (Rosch ha-Sch. 11 a) in den Tischri gesetzt wird, so ist doch der Beginn des Lebens in jedem Jahre, also der wahre Jahresanfang, in die Zeit der Frühlingsnachtgleiche zu setzen. Da aber der Monatsbeginn am besten als Anfang genommen wird, so ist der erste Nissan dieser wahre, durch Ezechiel (45, 18) gleichfalls hervorgehobene, für das ganze Jahr entscheidende Anfang in Uebereinstimmung mit 2. Mos. 12, 2 und deshalb durch einen Sündopferstier besonders gefeierte Tag. Auch die Errichtung des heiligen Zeltes am Ersten des Nissan (2. Mos. 40, 2) hängt hiermit zusammen[1]). Denn die Stiftshütte in einem ihrer wichtigen Bestandtheile, dem eigentlichen Zelt — מִשְׁכָּן — ist Sinnbild der Sphärenwelt (S. 207); die Errichtung des heil. Gotteszeltes bedeutete also den Beginn des die Jahreszeiten bestimmenden Laufes der Gestirne.

ג) Nr. ג.

Am siebenten des Nissan wird wieder durch Ezechiel (45, 20) ein Sündopfer angeordnet, weil da Sonne und Mond im Quadratscheine, also im Hasse (מבט איבה) zu einander stehen (S. 315, ג) und unschädlich gemacht werden sollen. Denn während die Sonne im ganzen Nissan im Widder verbleibt, ist der Mond während eines Monatsviertels um 3 Zeichen weiter gerückt, also in das Zeichen des Krebses eingetreten.

ד) Nr. ד und טז.

Am fünzehnten des Nissan sind Sonne und Mond in Opposition, die Sonne im Widder, der Mond in der Wage, also feindlich (S. 315, א) Daher die vielen sühnenden Opfer des Tages (4. Mos. 28, 19).

ה) Nr. ה und טז.

Am siebenten Pessachtage, beim Eintritte des letzten Mondviertels, ist wieder Quadratschein und sühnendes Festopfer (4. Mos. 28, 24).

---

[1]) Hieraus erklärt sich, was IE im kurz. Com. zu ביום החדש הראשון באחד לחדש 2. Mos. 40, 2, S. 114 bemerkt: זה תחלה לעולם והוא סוד תחלה לעולם והוא סוד.

ϛ) Nr. ו und יט.

Am 15. des Ijar steht die Sonne, wie im ganzen Ijar, im Bilde des Stiers, der Mond aber in Opposition im Skorpion. Stier und Wage sind die zwei Häuser der Venus, Skorpion und Widder die des Mars (S. 346). Die Sonne steht also am 15. Ijar im Hause der Venus und der Mond im Hause des Mars. Umgekehrt stand die Sonne am 15. des Nissan im Hause des Mars, nämlich im Widder, und der Mond im Hause der Venus, in der Wage. Also entsprechen der 15. des Nissan und der 15. des Ijar einander astrologisch, weshalb der letztere den ersteren im Nothfalle ersetzt[1]).

Anders wird in יט die Stellvertretung erklärt. Ijar soll im Nothfalle, nach Analogie des Adar im jüdischen Schaltjahre, als ein zweiter Nissan aufgefasst werden.

ϛ) Nr. ח und יד.

Am zehnten des Tischri, dem Versöhnungstage, steht die Sonne, wie während des ganzen Monats Tischri, in der Wage (180° vom Widder) also in ihrer Erniedrigung (S. 347); der Mond aber ist in dem vergangenen Drittel des Monats um vier Sternbilder vorwärts gegangen und steht nun im Wassermann, dem Schaden der Sonne (S. 346). Der zusammenfluss dieser ungünstigen Umstände macht eben die stärksten Sühneakte zur Abwehr des von den Sternen drohenden Unheils nöthig.

(Fortsetzung folgt).

Miscellen

von

Moritz Steinschneider[2]).

41. **Ein Bodleianischer Miscellanband** (kabbalistische Compilation).

Ich habe vor beinahe einem halben Jahrhundert das Ms. Selden Arch. A. sup. 107 (bei Uri n. 386, bei Neubauer n.

[1]) שרשים, wie bei Empedokles „Wurzeln". Zu Koh. 1, 8; gangb. Com. zu 1. Mos. 2, 3; Jes. mor. I, S. 14b; מוסדים zu Koh. 1, 4.

[2]) In Misc. 39 (Jahrg. 1896/7 S. 322 ff.) sind unt. And. folgende Correcturen übersehen: S. 322, Z. 14 lies סימלק; S. 323, Z. 11 l. sambuccinum; Z. 18 l. Mondeville; Z. 21 l. pharmaca.

1959) für den Zweck einer damals in Aussicht genommenen Beschreibung durchgesehen und meine (nicht revidirten) Notizen liegen mir vor. Auf einen Bestandtheil führte mich neulich (ob. S. 322) der Art. Italienische Litteratur, und da ich an einer Fortsetzung des letzteren diesmal verhindert bin, so hole ich hier die dort versprochene Ergänzung als eine besondere Notiz nach, welche Neubauers Beschreibung theilweise erweitert und berichtigt, daher auch sich seiner Eintheilung der Stücke unterordnet.

1a) Auf den Namen von 72 Buchst. היוצא ממרת החסר, anf. והו יליט, (vgl. Rasiel, f. 24b.) folgen verschiedene שמות mit ihrem Gebrauche; sie werden als מעלות bezeichnet; f. 6b. אלו ג׳ מעלות נתנו לאדם הראשון בשעה שהיה מתחנן ובוכה לפני הקב״ה, nämlich als Adam aus dem Paradiese gejagt wurde (vgl. dazu den Anfang des grossen Rasiel) Die Anwendungen sind vielfache, theilweise mit Bibelstellen und Gebeten untermengt.

Fol. 13. קפיצת הדרך; fol 16, das Meer zu beruhigen streut man מצה שמורה של פסח in die 4 Winde unter Recitirung einer Formel.

b) f. 19b קבלה מחכם צרפת לומר זה השם בנשימה אחת.

c) מפי הר״ר מנחם מרקנאטי מצאתי בקונטרים ישן בדוק, ברוך אתה ה׳ שדי: ist also die תפילת היחוד, welche unter dem Namen des Nechunja b. ha-Kana gedruckt und in vielen Mss. zu finden ist; Neub. selbst verzeichnet unt. And. n. 1557, wo טהור בזוהר lies בטוהר, wie hier; s. Catal. Bodl. p. 2058 und Add.; also ist n. 1959 im Index Neubauer's unter Menachem p. 957 zu streichen und zu Nehonia p. 965 zu setzen.

f. 41. שם הגרסי לגירסת ספרים חיצונים, also auch für profane Litteratur ein besonderer magischer Name, wie f. 41b ולהשכיל המאמרים הסתומים בפירשי והתוספות וכו׳.

f. 44b כל זה קבלה מרבינו ר׳ יהודה החסיד זה השם הגדול הסוד הגדול משם המפורש ברוך הוא וברוך שמו אמן. וזהו השם הנכבד וכו׳ אשר היה חקוק במטה ה׳ (!) ובארון הברית בצד א׳ במקום בליטת הבדים וגם באדרתו של אליה והנחילו לאלישע תלמידו והניע לפנחס בן יאיר וסגולתו לעבור מים ברגל; dieser Wundername hat also die Wasserprobe bestanden (II Kön. 2, 8).

d) Beginnt תכוין בכונה גדולה בעוד שעשה הפעולה; die wahre Quelle ist mir unbekannt, schwerlich Botarel's Jezira-Comm.

e) מ׳ כ׳ בשם הרמב״ם וכתיבתו יהא בטהרה ויצום.

f) Gegen Räuber . . . כלם מפסוק ושם ב״ת אש״ר שר״ח וזה קבלה לטאל (s Neub. Add., Jeschurun v. Kobak VI, 104, das Ms.

hat deutlich לטאל und, wenn ich mich erinnere, ist לטאש meine Conjectur).

2) (S. Add.) ein Recept von *Anacardia*, gewöhnlich für Stärkung des Gedächtnisses, daher das Sprichwort חזור חזור וכו׳; zwischen לי und שמואל hat das Ms. einige Punkte, etwa für Titel des Samuel, welcher als Quelle (לפי דבריו) hinter טמן בעופרת bezeichnet ist. Am 1. Nisan 4 Uhr um Sonnenaufgang (für die geographische Lage bezeichnend) soll man den Vogel, schlachten הנקרא בלשוננו פאסירה באיטאליאנו, also *passera*, Sperling, und mit dem Blut schreiben. Nun folgt, was auch in Add. nicht genauer angegeben ist:

f. 66b ש״ת׳ ר׳ יהודה חסיד, Schreibfehler für ש״ח, d. h. שאלת חלום; f. 67 להנז׳ לחולו׳ העין; man nehme ein Glas Wasser, lege die Hand aufs Haupt des Kranken und spreche 3 Mal hebräische Formeln, woran sich folgendes, mit Vocalpunkten versehenes Italienische schliesst, das ich zu umschreiben versuche:

Elia הנביא iva per la via si scontró con la Lilit che iva in strigaria. Elia le disse dove vai, li (gli) rispose io vaio (ואיו, für vado?) a casa di פב״פ (= פלוני בן פ׳) per manicare (מאניקארה = mangiare) de la sua carne, e per bevere della sua sangue. Elia le disse, io ti seconderò da parte di dieci חיות הקדש ומצד מלאכים, di dieci שרפים, di dieci אופנים, di dieci יוסף ודניאל ומצד שאר הממונים על העין che tu non devi (דיי dei), e se לאדה (l. לארה l' avra?) fatto (פאטטו, aber ein פ ist durchgestrichen; fehlt hier ein Wort?) io (?) le casca li capelli della (corrigirt: del) capo suo e se la (l' ha) fatto piena (pena?) le casca li mammelli sui. Das wiederhole man 9 mal, dann ויהי נועם 3 mal, dann werfe man das Glas mit dem Wasser an einen Ort, wo es kein Mensch stehlen kann.

f. 86b וזהו הצריף שעשה הגאון בשם א״ב היוצא מבראשית עד ר׳ עמרם חסידא; am Ende f. 89 wird ausdrücklich וי״ו של בוהו גאון als Autor bezeichnet und ein Widerspruch gegen die grosse Masora und andere Masorot im Wort בהו (defect) hervorgehoben; der Sammler will aber dem Gaon (!) nicht widersprechen.

3) Das Verzeichniss der Kräuter, welche den Planeten (פייאניטי *pianeti*) entsprechen, deren Figuren angegeben werden, beginnt mit Saturn.

Fol. 97b. Die Räucherungen (העשנין) der 12 Sternbilder; das ist doch geradezu Heidenthum!

4) Diese Recension des Salomon'schen רזיאל habe ich in meinem „Die hebr. Uebersetzungen“ S. 937 kurz charakterisirt; Näheres folgt in einer besonderen Miscelle.

5) (s. Add.) lies ס' הפינורי (figure) wie am Schluss f. 139b; hinter והיה fehlt bei Neub. כתב (so); anf. וזה הספרמענטי מצאתי ראשון (f. 133) קודם אם תרצה שא' לא ילך (sperimenti) למקום שאין אתה חפץ . . . אם תרצה שא' (!) אשה יבא (so) אחריך ויעשה רצונך. Diese nicht sehr erbaulichen Zwecke sind durch Figuren eines kabbalist. Alphabets zu erreichen. — Hinzuzufügen ist: f. 141 Sternbilderzeichen und dergleichen Allerlei; f. 148 ein Kreis mit einer Inschrift in latein. Lettern: כך מצאתי בספר ישן; f. 149 תם ונשלם und ein durchstrichenes unleserliches Epigraph, wovon ich noch errathe הסופר לא יזק, ein hier motivirter Wunsch, der die deutsche Abkunft verräth; das Ganze ist ein Beitrag zur Unculturgeschichte der kabbalistischen Auswüchse.

42. **Sartamikas?** Dieser Name ist vielleicht in seiner richtigen Orthographie nicht auf uns gekommen. Der Nasi Joseph ben Meir ben Sartamikas heisst bei Abraham b. David f. 75, Ed. Neubauer, nur in der Note 12 שרתמיקש; im Texte steht dafür מהאגר, das doch nicht ohne weiteres auf eine Handschrift hin angenommen werden kann. Conforte hat nicht bloss diesen Gelehrten שרתמיקש בן f. 7 Z. 3, sondern auch f. 8, wo in der Anmerkung 1 die wesentliche Variante nicht hervorgehoben wird, nämlich anstatt Joseph אוהב, nach Abraham b. David S. 81, wie auch die Ed. pr. hat; in Ed. Amsterdam f. 44b steht dafür אהוב Bei Abr. b. D. sind offenbar nicht zwei verschiedene Personen gemeint; im Index bei Wolf B. H, II, p. 301 findet sich Ahub, aber nicht zu p. 803 Josef. — Graetz VI, 92. giebt nichts als „Josef Ibn Schartamikasch“, ohne weitere Bemerkung. Die Variante des vierbuchstäbigen Vornamens ist graphisch sehr leicht erklärlich. Der Name Oheb (Freund) ist kein gewöhnlicher, hat daher einen grösseren kritischen Wert. Sollte etwa in dem unerklärten Fremdnamen eine Komposition von *amic* stecken? Dieselbe Bedeutung hat חביב arabisch und hebräisch, Amatus, Amigo.

R. Abraham Darschan von Wien und die Familie Helen.

Von
Prof. Dr. David Kaufmann.

Die Legende der Stammbaumdichter, die R. Mose Jakob Helen, den Deutschen, und R. Chajjim von Opatow, den Polen, zu Brüdern machen und so die erst am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts zur Gemeinde Wien in Beziehung stehende um den Midrasch Rabba verdiente Familie Helen bereits im Beginne des siebzehnten mit dem Rabbiner von Wien in verwandtschaftliche Verbindung bringen, hat Josef Cohen-Zedek in seiner neuesten genealogischen Studie [1]) mit kritischem Scharfblick und sicherer Hand zertrümmert. Jakob Mose Helen, der Midraschcommentator, müsste ein Alter von weit über hundert Jahren erreicht haben, wenn er wirklich der Bruder des am 15. September 1623 als Rabbiner von Wien verstorbenen Chajjim oder Abraham Chajjim von Opatow, d. i., wie Cohen-Zedek nach einer noch durchaus der Sicherung bedürftigen Vermuthung annimmt, Chajjim b. Abraham Pollak, des Enkels des berühmten R. Jakob Pollak, gewesen sein sollte. Denn es wird wohl kurz nach dem Jahre 1700 gewesen sein, dass R. Jakob Mose mit R. Saadja Jesaja Katzenellenbogen auf der Flucht vor den Kriegswirren in Polen zu Frankfurt an der Oder zusammentraf [2]), während er der Sage der Stammbäume und der Berechnung Cohen-Zedeks nach vor dem Jahre 1581/2 hätte geboren sein müssen.

Gänzlich vermag jedoch auch unser Kritiker nicht, von der als Fabel erkannten Angabe sich los zu machen. Die Beziehung der beiden Familienhäupter wird gleichsam durch ein Hinterpförtchen wieder hineingelassen. War auch R. Jakob Mose nicht der Bruder des nach dem Zeugnisse seines Grabsteins so ausserordentlichen Rabbiners von Wien [3]), so

[1]) דור ישרים p. 12 ff. in הגרן I., ed. S. A. Horodezky.

[2]) ידי משה zu Bamidbar r. s. 14.

[3]) Cohen-Zedeks Diorthose dieser Grabschrift ib. p. 4 ist aus der Handschrift der Wiener Ehitaphien von S. G. Stern hoch zu ergänzen. So ist חרבה השלום und statt des sinnlosen סימן על נצחת חיינו zu lesen: חייתו. Von der aus 16 Reimgliedern bestehenden Inschrift, die zu Füssen steht, fehlen die drei letzten, so dass die berichtigte Grabschrift die folgende Gestalt zeigt:

mag er doch dessen Enkel gewesen sein. Der Abraham, dessen wir als des überlieferten und wohlbezeugten Namens für den Vater R. Jakob Moses Helens bedürfen, ist unter den Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien denn auch angeblich in der That vorhanden. Unter Nr. 548 lesen wir das Epitaphienfragment:

פ"ט הרב הגאון מו"ה אברהם דרשן בן הר"ר שמעון . . .
ערב ר"ה . . . . ,dem

Nr. 556 trotz seiner Zertrümmerung wenigstens Einen wesentlichen Zug, den des Ursprunges aus Krakau, hinzufügt:

פ"ח הרבנית מרים אשת הגאון הגדול מו"ה אברהם דרשן מקראקא ביום
ה' ח"י אדר ראשון . . . . .

Dieser Abraham Darschan soll nun, wie Cohen-Zedek vermuthet, Helen geheissen und, wie es für den Vater des R. Jakob Moses angenommen werden muss, etwa bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts gelebt haben. Der trostlose Zustand, in dem diese Grabschriften uns vorliegen, macht sie zu einem besonders gefügigen Werkzeug der geschichtlichen Combination; in den Lacunen der Überlieferung nisten die Vermuthungen der geschichtsbauenden Phantasie am Ungestörtesten.

Allein der Jammer, in dem die Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in der Wiener Rossau uns entgegentreten, besteht zum Glück nur in ihrer Ausgabe; noch ragen die Denkmäler als lauter Protest gegen die gewissenlose Art,

---

אשריך מבחר הקברים
בך נקבר מבחר הנברים
על אלה אני בוכיה
עיני יורד(י)[ה] מים
ינון ואנחה תאניה ואניה
בפטירת הגאון רבינו חיים
והוא יתגלע בכל תושיה
בפלפולו ירד ועלה השמי(מה)[ם]
בין קדושי' מבני עליה
גבר בגוברין ויום יומים
מרביץ תורה בארץ נכריה
טוחן זו בזו ברחיים
ולעד צדקתו בארץ נשיה
בר לבב ונקי כפים
מת בארץ צלמות וציה
ארץ ציה למוצאי מים
בשנת ולפרט מל"ך חיי"ם ע"ד העול"ם שפ"נ לפק תנצב"ה.

wie man sie, die einzigen Zeugen einer lebensvollen und denkwürdigen Vergangenheit, mundtodt gemacht, die unter ihnen Bestatteten noch einmal begraben hat. Josef Cohen-Zedek hat so wenig wie Andere, die diesen Friedhof der Wiener Grabschriften benutzt haben, ahnen können, dass in lückenloser Vollständigkeit noch heute dasjenige auf den Steinen zu lesen ist, was die Ausgabe uns als räthselhafte Trümmer, auseinandergebrochene Reste einstiger Epitaphien vorlegt. Ohne zu dem Hülfsmittel der Abklatsche greifen zu müssen, hat Dr. Salomon Fuchs s. A. im August 1894 von den Denkmälern selber die Inschriften heruntergelesen, die heute Alles enthalten, was von Abraham Darschan, dem Prediger der Wiener Gemeinde, auf die Nachwelt gekommen ist. Da verkündet vor Allem sein eigener Grabstein unter Nr. 257:

ערב ראש השנה שנת ואבר"ם עמ"ד לפני ה'
אור ישראל
ונאלו: צדיק תמים
פעלו: פה שם אהלו: הרב
הגאון: בכל מעלות לו און:
כמוהר"ר אברהם דרשן בן הח'
שמעון: שם שמחתו במעון: דרוש
דרש טוב לעמו: נאה דורש נאה קיימו
הזהיר והורה: יראת אלהים ותורה:
דברים מתוקים: סתומים וחמוקים:
ממים עמוקים: הי חסיד הי עניו שקול
וסופר: ספרו והלילו הרימו קול
כשופר: הוא יחזה ה' בנעמו:
וילמד זכות על עמו כטוב טעמו:
לאמר לנו צאו וקומו ועלו בית
נכון ונשא כנאמו: אמן וכן יהי
רצון.

Man muss die wahre Inschrift mit dem durch den Druck für die Wissenschaft geretteten angeblichen Fragmente der Ausgabe vergleichen, um seinen Augen zu glauben, was aus den neunzehn Reimzeilen der das Andenken eines ungewöhnlichen Mannes zu sichern beflissenen Grabschrift geworden ist. Abraham b. Simeon Darschan's Zeit ist nicht länger der Willkür des Rathens und Vermuthens ausgesetzt. Am Rüsttage des Neujahrsfestes 5363, Sonntag den 15. September 1602 ist der Prediger von Wien seiner Gemeinde durch den Tod entrissen worden. Von einem Familiennamen Helen, von einer Beziehung zu R. Chajjim von Opatow oder R.

Salomo Lurja, von der, wenn sie bestanden hätte, sicherlich nicht geschwiegen worden wäre, ist auf dem Denkmale keine Spur.

Wer aber auf dem in dem Fragmente selbst gesprächigeren Grabsteine der Gattin R. Abrahams die hier vermissten Mittheilungen noch immer vermuthen wollte, der möge die wahre Gestalt des ebenfalls noch unversehrt erhaltenen Epitaphs hier kennen lernen. Unter No. 472 lesen wir die Inschrift:

שצ"א לפ"ק
פה טמונה וספונ': :
אשה צנועה והגונה : שבח'
מי מנה : צרקה נתנה מ(מ)הונ'
חפילתה עשתה בכוונה :
מלחמה לעניים נתנה : אשת
עטרת תפארת היתה לבעלה
גברת הרבנית מרת מרים אש'
הגאון הגדול האלוף מוהר"ר
אברהם דרשן מקראקא
היא שבה בשיבה טובה
ביום ה' ח"י אדר ראשון
תנצב"ה א"ס

Der Grabstein der Donnerstag, am 20. Februar 1631 verstorbenen, also fast um ein Menschenalter ihren Gemahl überlebende Mirjam verräth uns also ebensowenig wie der ihres Gatten einen Zug von allem dem, was wir, wenn sie wirklich die Schwiegerenkelin R. Chajjim von Opatow's, des Rabbiners von Wien, gewesen wäre, darauf hätten erwarten müssen. Das Einzige, was wir ausser dem Datum ihres in hohem Alter erfolgten Todes hier neu erfahren, ist die Thatsache, dass Abraham Darschan neben seinem Amte als Prediger auch das eines Mitgliedes des Rabbinates in der Wiener Gemeinde bekleidet hat.

Die Ausgabe der Wiener Grabschriften ist aber nicht nur durch das, was sie verstümmelt und fehlerhaft mittheilt, sondern mehr noch durch das, was sie übergeht und völlig ausgelassen hat, ein unzuverlässiges und ungenügendes Bild des alten jüdischen Friedhofes der Wiener Rossau. Hier finden wir unter Nr. 473 noch einen dritten auf die Familie R. Abraham Darschans bezüglichen Grabstein, der neben einer im Halbbogen angebrachten unleserlichen Überschrift folgenden Wortlaut zeigt.

פה
נטמן ישר
ונאמן הישיש
הר"ר נרשון בן
האלוף מהר"ר
אברהם דרשן
מק"ק קראקא
זצ"ל נפטר יום
ב' כ"ד שבט
תי"ח תנצב"ה

Zwischen den Zeilen dieses Denkmals hat einst noch eine zweite Inschrift das Andenken einer Frau gepriesen, die neben diesem Grabe zur ewigen Ruhe kam, doch sind heute auf dem Steine die Schriftzeichen nicht mehr sicher zu entziffern. Die lesbare Grabschrift lehrt uns aber einen Sohn R. Abraham Darschans kennen, der in hohem Greisenalter Montag, den 28. Januar 1658 in Wien bestattet wurde. Auch hier wiederum weder in seinem Namen noch sonst eine Andeutung, die uns an R. Chajjim von Opatow oder seine Familie erinnerte.

R. Abraham Darschan, der sicherlich bei seinem Tode in vorgerücktem Lebensalter stand, da in seinem voll erhaltenen Epitaphe Nichts von einem vorzeitigen Ende erwähnt ist, war also bei seinem Heimgange älter als R. Chajjim von Opatow, kann also in keinem Falle sein Enkel gewesen sein. Sein Vater Simeon kann nicht mit dem Simeon Helen identificirt werden, der uns als der Vater des R. Jakob Moses genannt wird, da sonst der Name Helen auf den Denksteinen der Familie unzweifelhaft genannt worden wäre. Der seltene und noch ungedeutete Name Helen weist, wie Cohen-Zedek richtig gesehen hat, auf Frankfurt am Main. Dort lernen wir Elchanan b. Abraham, den Dichter der Vinz-Megilla[1]), die, nach der Melodie der Schlacht von Pavia zu singen, die Vertreibung der Juden aus Frankfurt vom 22. August 1614 beschreibt, und seinen Bruder, den Herausgeber des Gedichtes Nathan b. Abraham Helen kennen. Als Sohn dieses Elchanan nennt uns Schudt den Arzt Dr. Abraham Helen, der aber eigentlich wie sein Sohn Dr. Isak Helen Wertheimer genannt wurde[2]). Eine Etymologie dieses Familiennamens wusste aber auch Schudt

[1]) Vgl, Schudt III 9 ff. und מגלה עמה (Krakau 1880).
[2]) Vgl. M. Horovitz, Jüdische Ärzte in Frankfurt a. M., p. 27 und 31, n. 1.

nicht mehr, der in seinen jüdischen Merckwürdigkeiten II, 65 sich folgendermassen darüber äussert:

Ich hab noch dieſes dabey zu eeinnern / daß Herr Wagenseil ſeel. in ſeiner deutſchen Überſetzung dieſes Liedes / bei dem Namen des Verfertigers dieſes Liedes / wann er ſich ſchreibet אלחנן ב"ר אברהם ז"ל העלן Elchanan ein Sohn Abraham ſeel. Gedächtniß / das Wort העלן ausgelaſſen / weil er nicht gewußt / was er darauß machen ſollen / dann Hebräiſch iſt es nicht / auch nicht Teutſch / iſt dahero ihm nicht zu verdencken; es iſt aber der Familie, welche hier ſehr wohl bekandt iſt / Name / welche Helen oder Helenius heißen / wie wir Cap. 36, S. 15. deß alten Juden Doctor Abraham Helenius (der vermuthlich dieſes Elchanon Helenius Sohn und deß Abraham Helenius Enckel geweſen) und Cap. 15, §. 10. deß Doctor Isaac Helenius, deß Doct. Abraham Helenii Sohn / Meldung gethan haben / führten den Beynamen Wertheimer / weil ihre Familie von dorten herſtammet.

Vielleicht dürfte die Vermuthung nicht zu gewagt erscheinen, dass in diesem räthselhaften Familiennamen die Abkürzung des alten Frankfurter Hausschildes: Hellenpart sich verberge, wie aus dem Hause zum Buchsbaum auf Frankfurter Grabsteinen der Familienname Buchs geworden ist[1]).

Wie immer es sich aber auch mit dem Ursprung des Namens Helen verhalten möge, zu R. Abraham Darschan haben die Träger dieses Namens, die Erklärer des Midrasch Rabba, sicherlich keinerlei verwandtschaftliche Beziehung.

Randbemerkungen zu Steinschneiders Bibliographischem Handbuch

und zu den Zusätzen und Berichtigungen zu demselben.

Nach der Hamburger Stadtbibliothek

von

Dr. M. Grunwald in Hamburg.

[Vgl. F. L. Hoffmanns Verzeichnis der hebr. Grammatiken und Wörterbücher christlicher Autoren in der Hamburger Stadtbibliothek bis Ende des XVI. Jahrhunderts in Kobaks Jeschurun, Jahrg. VI (vgl. Hebr. Bibliographie XII, S. 67).]

[1]) Vgl. Nr. 821 und oben 41, 128 ff.

K = Kobaks Jesch. a. a. O. Seite. .
PD... = Lokal nach dem Realkatalog.
S = Steinschneider a. a. O. Nro. .
Format ist, wo nicht anderes vermerkt, Oktav.

S 97 K 39. Rudimenta quaedam Hebraicae grammatices. 16 unpagin. Seiten. In der Vorrede sagt Froben: ועשיתי . . . הספר הזה שנקרא מפתח הלשון . . . ובקרב יומים אעשה אם ירצה הגזור ספר אחר . .

S 194. Bellarmin weitere Ausgabe: 1615 Lugd.334+VIII.

S 218 PD I, p. 160.

סכת דוד:
הכולל כל כללי הדקדוק במעט הכמות ורב האיכות:
בלשון הקודש עם פירוש האשכנזי שניהם בסמיכות:
עם הסכמה ומליצה באמרי ישרים:
מראשון לחכמי ישיבה וראש המדברים:
דאקטר ופראפעסר וראשון לדרשנים:
פה טובינגן מלאה חכמים ונבונים:
הנקרא בכבוד שמו כריסטוף מתתיהו פפאף:
שליקט וחבר ותקן כריסטוף דוד ברנארד גר העברי מלמד
בלה"ק פה טובינגן:
נדפס בדפוס יוסף זיגמונד בשנת אלף תשכ"ב לילדת
משיחנו °יתברך °שמו °ויתעלה:

Hütte Davids. . von Chr. David Bernard, jüdischen Proselyten und Lect. Orient. in Tübingen. Daselbst gedruckt bei Joseph Sigmund. A. C. 1722. — Die Widmung lautet: „Sr. Hochfürstl. Durchlaucht des Regierenden Herrn Hertzogen in Würtemberg Bey dero Hoch-Würdigsten Consistorio . . . .“ Die andere Ausgabe (PD I, p. 160) trägt den Titel: „סכת דוד oder Hütte Davids . . . . Von Chr. Dav. Bernard Lect. Lingv. Orient. in Tübingen. Wittenberg. Zu finden bey Georg. Mart Knochen, Buchhändler daselbst.“ Die Widmung lautet hier: „Allen Liebhabern und Beflissenen der Hebräischen Sprache in allen Academien und Gymnasien des werthen Teutsch-Landes.“

Der Verfasser war „vormahls ein Polnischer Rabbiner zu Barr, der. . vor geraumen Jahren zu der Wahrheit übergetreten, und hieselbst zu Tübingen . . die Ebräische Sprache lehret.“ [Vgl. cod. Hamb. 335[5].]

S 305. M. G. C. B[urcklinus], Breve Lexicon chald. sacr. 4. Frkf. a/M. M. B[urcklinus], appendix ad D. Joh. H. Maji institut. ling. hebr. 4. Frkf. a/M. 1697.

S 338. Victorinus Bythnerus . . . .

S 353 K 35 PD, I, p. 146, 4. V[olphangi] Fabritii Capitonis .... Manches ist mit Tinte unterstrichen, am Rande Verbesserungen des Stiles, z. B. statua Mercurialis für st. Mercuria, der Transcription, so Ezra für Esdra usw. Im ersten Buche: De Aleph wird u. a. Conr. Pellicanus hervorgehoben. Endformel und Insigne typogr., welche *S.* unbekannt: V. Fabritii Capitonis .... Insign. typogr. zeigt die Umschrift: Γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις, ἀκέραιοι ὡς οἱ περιστεραί. Prudens simplicitas, amorque recti.

הֵיטִיבָה ה' לַטּוֹבִים וְלַיְשָׁרִים בְּלִבּוֹתָם.

Das andere Exemplar MD XXV (PD I, p. 146, 8) enthält die Widmung: Huldericho Varnbulero, Cancellario Regimenti Imperialis, amico et fratri suo charissimo V. Fabritius Capito gratiam et foelicitatem optat." Auf der zehnten Seite heisst es: „Nam quod superioribus annis elegantiss⁰ inveni Hartamanno Halvilero inscripsimus, obliteratum vellem, tanquam proiecticium factum, qui mihi laboriosus, et illi i[n]utilis extiterit. . Argentinae. . Sexto Kalendas Aprilis. Anno 1525." Es folgen nun einige lateinische Gedichte, überschrieben: „Gregorius Casellus", Ioannis Loniceri Εὐχαριστία pro immensis Dei beneficijs, nempe verbo, linguarumque dono etc., „Ioannes Hervagius Iuventuti bene agere." Die Schlussvignette ist umschrieben: ח' חַלְעִי מָגֵנִי וְקֶרֶן יִשְׁעִי. Longe omnium fortissima Veritas. Ὅπλῳ κυκλώσει σε ἀλήθεια αὐτοῦ. Ὁ χρίστος ἐστὶ λίθος ἐξου θενημένος.

S 378 PD I, p. 171, 4. Isagogicon Ioannis Cellarii Gnostopolitae, in Hebraeas literas, omnibus hebraicarum literarum candidatis non minus utile quam necessarium. Es folgen Gedichte von: Bernardus Maurus „Philippi Brettani discipulus" (Ἑβραίων σοφίαν φιλοχώρει, ἔνθεον οὖσαν, Μούνα γὰρ θέοθεν, ἄμβροτός ἐστι βροτοῖς), Phil. Melanchthon (Brettanus in Cellariis Gnostopolitae rudimenta) und Haeus (ad hebraearum literarum studiosos). Die Widmung lautet: „Humanissimo LL Doctori, tanquam principalium linguarum peritissimo viro Ioanni Reuchlino Phorcensi, Ioan. Cellarius Gnostopolita שלומים רבים כטל וכרביבים. Zum Schluss heisst es: „Ex Thermis Harcyniis Cellae Bacerarum X. Kalend. Quintilium Salutis anno MDXVIII". Am Rande finden sich Notizen, anscheinend Vorbereitungen für eine neue Auflage. Die letzten drei Kapp. handeln: De distinctionibus, Numerus Hebraeorum, Abbreviationes perpulchres[!] scitu, quibus frequentissime Hebraei utuntur. Hierbei handschriftl.: Plura de

hac re vide apud Urbanum Mattheum Aurogallum. Das Buch schliesst: Ex Neocademia Anshelmiana, Hagenoae.

S 384 K, 45 PD I, p. 148 פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד .... Daneben rechts handschr. Erklärung des Titels. Vorangeht: Tremellius an die Studirenden der hebr. Sprache, hebr. mit handschr. latein. Interlinearübersetzung. Allenthalben handschr. Randbemerkungen und Verbesserungen, zum Schluss: ex lexico Eliae Levitae. 255 Seiten.

Höchst selten ist die Ausgabe von 1560 unter dem Titel: פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד Rudimenta Hebraicae linguae Accurata methodo et brevitate conscripta. Authore Antonio Cevallerio eius linguae Professore. Adiuncta est eiusdem grammatica Enarratio in Psalm. XXV., in qua praxis et usus praeceptorum quam familiarissime traditur. Excudit Io. Crispinus [Atrebatius, cf. pag. 289]. 290+XVII Seiten. Die auf dem Titelblatt angekündigte Gramm. enarr. in Ps. XXV. fehlt.

S 412 K, 41 PD I, p. 150 Nic. Clenardus 1589 (mit Bellarmin in einem Bande).

S 447 PD I, p. 161 Cyrillus[3].

S 962 PD II, p. 23. [Vgl. Mitteilungen aus der Stadtbibliothek zu Hamburg XI, 1894, No. 98.]

אוּרִים וְתֻמִּים
אוֹ
אָלֶף וְתָו
vel

Cubus alphabeticus sanctae linguae ebraeae

תיו
אהכמנ
שלב
שת
רק צפ עס
יבלמנ
טחז
הו
דג
אב

Eliae Hutteri . . Editus Hamburg, 1586. Auf der letzten Seite eine deutsche Ansprache an den Leser. Auch die Übersetzung im Werke selbst ist deutsch. Am Schluss eine hdschrftl. Widmung H.'s an Jac. Coler, der zu der Ausgabe von 1588 die Vorrede geschrieben hat.

bewirkt, welche durch die Orte gehen, in denen der längste Tag von derselben Dauer ist. Diese dem Aequator parallelen Kreise sind nicht mit den ebenso verlaufenden Breitenkreisen zu verwechseln. Die Eintheilung war in verschiedenen Zeiten eine verschiedene. *Porto* giebt eine Tabelle, in welcher der erste der neuen Parallelkreise einem längsten Tage von 12 Stunden 15 Minuten entspricht (geogr. Breite 4^0 18'), der zweite einem längsten Tage von 12 Stunden 30 Minuten (geogr. Breite 8^0 34'), und so wächst der längste Tag immer um 15 Minuten bis zum 48. Parallelkreis (geogr. Breite 66^0 31'), auf dem der längste Tag 24 Stunden währt. Zur Bildung der folgenden Parallelkreise (49 bis 95) ist dann ein anderes Verfahren eingeschlagen: Es ist nicht mehr die Dauer des längsten Tages, sondern die geographische Breite zur Eintheilung benutzt. Der 49. Parallelkreis geht durch den Breitenkreis 67^0 0', der 50. durch 67^0 30', und so ist jeder folgende Parallelkreis 30' vom vorhergehenden entfernt, bis der 95. die geographische Breite 90^0 hat, d. i. mit dem Pol zusammenfällt. Neben jeden dieser Parallelkreise ist die Dauer der Zeit in Tagen und Stunden gesetzt, während welcher die Sonne nicht untergeht. Zwischen diesen Parallelkreisen liegen nun die Klimate, und zwar überspringt *Porto* immer einen Kreis. Er lässt den Raum vom Aequator bis zum 4. Kreise (geogr. Breite 16^0 43'. Dauer des längsten Tages 13 Stunden) ganz unberücksichtigt und nimmt das erste Klima zwischen dem 4. und 6, das zweite Klima zwischen dem 6. und 8. Kreise an, u. s. f., so dass sich ihm für jede der beiden Erdhälften 46 Klimate ergeben.

Der zweite Teil behandelt auf 26 Seiten die ebene Trigonometrie. Die sphärische Trigonometrie ist in *Porto astronomico* erledigt worden.

Die §§ 1—10 geben die einleitenden Sätze über Winkel, Dreiecke, Parallellinien u. s. w. mit beständiger Bezugnahme auf *Euklid*.

In § 11 wird als Aufgabe der Trigonometrie die Berechnung der Dreiecke angegeben, und zwar werden 4 Fälle unterschieden, da entweder eine Seite und 2 Winkel, oder 2 Seiten und der Gegenwinkel der einen, oder 2 Seiten und der ein geschlossene Winkel, oder endlich die drei Seiten gegeben

müsse, um die Schriften der alten Astronomen, Geographen und anderen Autoren zu verstehen, er hält es aber nicht für nöthig, noch eine Tabelle der Klimate zu geben, da die Angabe der Breite eines Ortes nicht mehr durch sein Klima, sondern durch die Höhe eines der Pole oder die Entfernung vom Aequator ausgedrückt werde. (Ausgabe, erste, des C. m. von 1661, p. 323).

sein können. Alle diese Fälle, bemerkt *Porto*, habe *Pitiscus*[1]) behandelt und das Verfahren bewiesen.

§§ 12—20. Es werden die vier angegebenen Fälle der Reihe nach an Beispielen behandelt. Der erste Fall wird durch Anwendung der Proportion gelöst, die man jetzt den Sinus-Satz nennt, ebenso der zweite Fall, bei dem *Porto* nicht vergisst, darauf aufmerksam zu machen, dass sich für den der zweiten Seite gegenüberliegenden Winkel im Allgemeinen zwei einander zu 180^0 ergänzende Werthe ergeben. Im dritten Fall wird die halbe Differenz der beiden unbekannten Winkel nach dem Tangentialsatz berechnet, im vierten Fall endlich wird das Dreieck durch Fällung einer Höhe in zwei rechtwinklige Dreiecke zerlegt und diese sodann einzeln betrachtet. Da hierbei Quadrirungen und Wurzelausziehungen erfordert werden, so giebt *Porto* zur Erleichterung der Rechnung eine (5 Seiten einnehmende) Tabelle der Quadrate aller ganzen Zahlen von 1 bis 999. Den Näherungswert einer nicht aufgehenden Wurzel bestimmt er mittels der Formel $\sqrt{a^2 + r} = a + \frac{r}{2a + 1}$, er setzt also z. B. $\sqrt{31} = 5^6/_{11}$.

§§ 21—47. Auseinandersetzungen über das Messen von Winkeln mittels des Quadranten und Lösung einer Reihe zusammengesetzter trigonometrischer Aufgaben, wie Bestimmung der Entfernung sichtbarer, aber aus irgendwelchen Gründen (Gräben, Feinde) nicht zugänglicher Punkte, u. s. w.

§ 49, 50. Flächeninhalt der verschiedenen Arten von Vierecken.

§ 51. Flächeninhalt der Polygone, besonders der regulären, von mehr als 4 Seiten.

§ 52. Verschiedene Rechnungsaufgaben über den Kreis und über Linien im Kreise. Dabei ist π immer gleich $^{22}/_7$ angenommen.

Das ist im Wesentlichen der Inhalt der Schrift, die zwar in wissenschaftlicher Beziehung nichts Neues gebracht hat, aber auf jeder Seite erkennen lässt, dass der Verfasser den Stoff durchaus beherrscht hat und klar darzustellen im Stande gewesen ist.

[1]) *Bartholomaeus Pitiscus* (1561—1613) aus *Grüneberg* in Schlesien, Hofprediger des Kurfürsten Friedrich IV. von der Pfalz, hat ein Werk „*Trigonometria*" verfasst, das zuerst 1595 in Heidelberg erschienen, später mehrfach aufgelegt, auch ins Englische übersetzt worden ist. Der Ausdruck „Trigonometrie" ist, wie es scheint, von P. erfunden, wenigstens lässt er sich früher nicht nachweisen. Vergl. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. II, S. 555.

Besprechungen.

דקדוקי סופרים Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum auctore Raphaelo Rabbinovicz, opus auctoris morte interruptum ad finem perduxit Henricus Ehrentreu. Pars XVI Tract. Chulin (!) Prezemysl 1897. (4) + 207 + (1) Bl.

Im Jahre 1867 erschien der erste Band der דקדוקי סופרים von Raphael Rabbinovicz. Rabbi Isak Elchanan Spector, R. Josef Saul Nathansohn, R. Jakob Ettlinger, R. Salomon Kluger u. R. Abr. Sam. Benj. Sofer, die grössten damaligen Talmud-Autoritäten Europas, gaben dem Werke ungewöhnlich warme Begleitschreiben mit auf seinen Weg, den es sieghaft antrat und ununterbrochen fortsetzte, bis ein jäher Tod den hochgerühmten Verfasser inmitten der Riesenarbeit der Wissenschaft allzufrüh entriss (29. November 1888 zu Kiew). Eben war Rabb. mit der Drucklegung des Tract. Chullin beschäftigt, als ihm die rastlose Feder entfiel.

Dem ernsten Forscher ist dieses „standard work" der Talmudlitteratur ein treuer und verlässlicher Begleiter geworden. Die scharfsinnige, treffsichere Textkritik R.'s, die alle Ergebnisse aus der Vergleichung handschriftlicher und im Druck erschienener Talmudexemplare lückenlos bietet und durch Heranziehung der berühmtesten Commentare erläutert und ergänzt, hat inzwischen dem Halachisten sowie auch dem Kritiker und Methodologen grosse Dienste geleistet. Die Dikduke Soferim sind zu einem fast unentbehrlichen Berather und Rabbinovicz, dessen rührende Bescheidenheit jeder, der ihn kannte, bewundern musste, ein berühmter Mann geworden. Sein Werk bedarf des Lobredners nicht. Der „Verein zur Förderung jüdischer Wissenschaft (אהל יעקב)" in München hat sich ein grosses Verdienst um die Wissenschaft erworben, dadurch, dass er es unternahm den handschriftlichen Nachlass R.'s herauszugeben und ergänzen zu lassen. Er begann dieses, gleichzeitig mit einer edlen und menschenfreundlichen That verbundene, Unternehmen durch Drucklegung des, von dem Autor als Bruchstück zurückgelassenen, Tractats Chullin. Herr Rabbiner Ehrentreu in München wurde mit der Aufgabe betraut. Leicht war es nicht, nach Rabbin. an die Arbeit zu gehen. Ehrentreu hat die Aufgabe in Ehren und treu gelöst.

Ausser den von R. benützten Mss. und Drucken, als da sind: Mss Hamburg; Rom a b c; Petersburg, deren Charakter in verschiedenen Theilen des grossen Werks ausführlich besprochen sind; ed. princ. Chullin Soncino; Ms. Raschi Chullin; — stand Ehr. ein Exemplar unseres Tractates zur Verfügung mit Notizen R. Loeb Berlin's aus dem Besitze der Erben desselben zu Fürth. Wie Herr Ehr. in der Einleitung bemerkt, folgt er streng der Vorschrift und dem Beispiele R.'s. Seine eigene Arbeit ist der kürzere Theil des Bandes von Blattseite 127 bis 208. Im Namen der Talmudwissenschaft sei H. Rabb. Ehrentreu und den Leitern des erwähnten Vereines herzlicher Dank abgestattet.

Dem, von R. herrührenden, Theile des Tractates hatte E. wenig beizufügen. Auch die kritischen Notizen waren fast vollkommen erhalten. Nachdem die Kritik genügend Gelegenheit gehabt hat, durch eine Reihe von Jahren R.'s Arbeiten zu prüfen und sich von der fast unfehlbaren Zielsicherheit dieses Forschers zu überzeugen, ist es nicht erst nötig ein Gleiches auch hier zu betonen.

Ich erlaube mir daher im Einzelnen einige wenige Bemerkungen zu machen, indem ich mich lediglich auf den, H. Ehrentreu allein angehörenden, Theil der Arbeit beschränke.

Pag. 171a litter. ק: wird ערפד mit ערוד zusammengestellt; das wird kaum möglich sein. Ersteres entspricht dem samarit. עטלף, עורפדה wird von Targ. Jon. zu Deut. 14, 18 durch ערפדא wiedergegeben, wonach auch das טרפדא Levit. 11 zu corrigiren ist. Unter ערוד, das צב einschliessen soll, kann naturgemäss nur eine Eidechsenart, wie צב, verstanden sein, ebenso wie unter בן נפיל. ערוד entspricht arab. ضب (vgl. Aruch compl. s.v.; Levysohn, Zoolog. d. Talmud. 126). Dass ערוד wirklich nur eine Eidechsenart sein kann ist zu ersehen aus der, auch von E. (172 litt. ט) citirten Mischnastelle, woselbst nebeneinander stehen נחש, חרדון, צב, ערוד und חרדון als Kreuzung der anderen bezeichnet ist. חרדון ist nach Fleischer (Levy 425b) auch eine Eidechsenart. — Rabb. hat sich vorsichtig von aller Etymologie ferngehalten, wie er selbst irgendwo einmal sagt, indem er diese den Philologen überliess; womit übrigens Ehr. kein Vorwurf gemachtsein soll.

Pag. 172b litt. ק will E. באביהן mit אב (ואם) אב (לשון) vergleichen, was wieder nicht möglich ist. Die von ihm angeführten Stellen beweisen nichts. Dieses אב ist das guthebräische אב (Wurzel אבב), welches bedeutet: „frischer Trieb, frisches Grün (Hiob 8, 12; Cant. 6, 11) u. ist dem Assyr inbu gleichzusetzen, entspricht dem Targ. אֵב (Dan. 4, 9; 11, 18) und אָבָא, woher dann auch אֲבִיב abzuleiten ist (vgl. Gesen.).

ibid. litt. ת; will E. aus Maim. הלכות טומאת אוכלין II, 4 schliessen, dass er die Lesart יבש ובו פירות vor sich hatte, und dadurch den Angriff des RABD abwehren. Aus RMBM Sabbat, VIII, 4 תאנים שיבשו באיביהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו התולש מהן בשבת חייב ist klar ersichtlich, dass M. die Leseart, wie bei uns in Chullin, vor sich hatte. RABD's Angriff aber wird, scheint mir, durch Maim. א"ט II, 1 haltlos. Dort sagt M. mit gutem Vorbedacht: „שיכולין לחיות ממנו", das heisst doch sicher: so lange die Früchte Säfte ziehen können, gelten sie als wachsend. Die Quelle für diese Anschauung ist die Mischnah Ukzin III, 8. Daraus aber ist klar, was M. in Hilch. Tum. Ochl II, 4 sagt: יבש האילן ובו פירות הרי הן כתלושין.

Die Frückte können eben, wenn der Baum vertrocknet ist, nicht lebensfähig sein, weil sie aus dem Baum keine Säfte ziehen können. Es ist kein Unterschied, ob der Baum oder die Früchte getrocknet sind, in keinem der beiden Fälle trifft die Bedingung: שיכולין לחיות ממנו zu. Vertrocknete Früchte können auch vom gesunden Baume nicht leben; ebensoweuig wie gesunde Früchte vom kranken, vertrockneten Baume. — Die von E. als Quelle für Rabed citirte Jeruschalmistelle für die Lesart יבש האילן ist Jerus. Bikkurin II, 5 nicht 6.

Pag. 176b litt. ת: weist E. mit Recht darauf hin, dass in unseren RMBMausgaben Hilch. Tum. Meth II, 6 die drei Worte טהורים מת האדם fehlen; er führt diesen Irrthum auf die Notiz des כ"מ zurück, welcher sagt: וצריך למחקו; dies beziehe sich aber auf die falsche Leseart der edit. Venet., wo steht: טהורים מזה האדם. — Zunächst bemerke ich folgendes. Ein befreundeter Gelehrter hatte die Güte in Amsterdam folgende Ausgaben des RMBM für mich nachzusehen: Venedig, (ohne כ"מ) vom Jahre 1523; dann Just. vom Jahre 1550; dann 1551; und 1574, wo כ"מ zum erstenmale beigedruckt ist. Ferner das kostbare Maimuni-Ms des Sephardischen Beth-

Namen der Pole und Erklärung der Namen. Ueberhaupt wird, wie hier ein für alle mal bemerkt sei, jedes Fremdwort etymologisch erklärt.

§ 3. Grösste und kleinste Kreise am *Primum mobile.* Erstere theilen einander und auch die Erde, da sie durch den Mittelpunkt derselben gehen, in gleiche Theile.

§ 4. Der Aequinoctialkreis oder Aequator, seine Lage am Himmel und auf der Erde.

§ 5. Die Ekliptik und ihre Lage. Die Deklination (Schiefe) der Ekliptik, ihr (beobachteter) grösster und kleinster Werth.

§ 6 und 7. Der Thierkreis und seine Sternbilder. Die Planeten.

§ 8. Die Koluren, d s. die Stundenkreise, welche durch die 4 Hauptpunkte (die beiden Aequinoctien und die beiden Solstitien) der Ekliptik gehen.

§ 9. Der Meridian. Bestimmung desselben mittels des Schattens eines auf horizontalem Boden senkrecht stehenden Stabes.

§ 10. Der Horizont. Die senkrechte und die schiefe Sphäre und die Bewegung der Sterne für beide. Zenith und Nadir.

§ 11 und 12. Die Wendekreise und die Polarkreise.

§ 13. Eintheilung der Erdoberfläche in 5 Zonen.

§ 14. Tägliche Bewegung der Sonne am Himmel in den verschiedenen Stellungen, die sie im Laufe des Jahres einnimmt.

§ 15. Verschiedene Länge des Tages in den einzelnen Jahreszeiten.

§ 16. Die Windrose und ihre Anwendung zur Bestimmung der Windrichtung, Gebrauch des Compass bei Seereisen.

§ 17. Länge und Breite eines Ortes. Entfernung zweier Orte der Erdoberfläche.

§ 18. Bestimmung des Ortes, der eine gegebene Länge und eine gegebene Breite hat, auf einem Globus oder einer Karte.

§ 19. Einrichtung und Gebrauch der dem *Porto astronomico* beigefügten trigonometrischen Tafeln. Anwendung zur Lösung der Aufgabe: Zu bestimmen, wie viele Bogengrade (φ) des Aequators gleich einer gegebenen Anzahl Bogengrade (ψ) eines Parallelkreises sind, der durch seine Breite (ϑ), d. i. seinen Winkelabstand vom Aequator gegeben ist, also (in unserer Schreibweise) Lösung der Gleichung $\varphi = \psi \cos \vartheta$, wo ψ, ϑ gegeben sind und φ gesucht wird.

§ 20. Zur Vermeidung der Rechnung, welche diese Umwandlung erfordert, giebt *Porto* eine Tabelle, welche für die Werthe $\vartheta = 1, 2, 3, \ldots, 72$ die den 13 Werthen $\psi = 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 30, 50, 70, 90, 360$ entsprechenden Werthe von φ in Graden und Minuten liefert. Für die in der Tabelle nicht enthaltenen Werthe von ψ lehrt er ein Interpolationsverfahren.

§ 21. Weiter wird die Länge der Parallelkreise und ihrer Theile in italienischen Meilen, in Stadien und in deutschen Meilen berechnen gelehrt. Dabei wird die Länge des Aequators = 22500 italien. Meilen = 180000 Stadien = 5625 deutschen Meilen[1]) angenommen. Für denjenigen, der keine Uebung im Multipliciren und Dividiren hat, wird auf das im *Porto astronomico* dargelegte prosthaphärische Verfahren hingewiesen, welches diese beiden Rechnungsarten durch Addition und Subtraction ersetzt. Uebrigens giebt *Porto* auch eine Tabelle, welche die Länge jedes der Aequatorbogen von 1^0 bis 180^0 in italienischen Meilen liefert. So gross war noch vor 250 Jahren in den Kreisen der Gebildeten die Scheu vor der Multiplication und Division mit ganzen Zahlen!

§ 22, 23 und 24. Es wird die Entfernung zweier Orte auf der Erde bestimmt, die durch ihre Länge und Breite gegeben sind, und zwar zuerst zweier Orte, die auf demselben Meridian liegen, dann zweier Orte von demselben Breitengrade, endlich zweier Orte, bei denen sowohl die Länge als auch die Breite verschieden sind. *Porto* vergisst nicht, darauf aufmerksam zu machen, dass man mittels eines Cirkels und eines guten Globus oder einer guten Karte den Bogen zwischen den beiden Orten direkt messen und dann durch Multiplication der Bogengrade mit $62\frac{1}{2}$ (1 Aequatorgrad = $62\frac{1}{2}$ ital. Meilen) die Entfernung in ital. Meilen berechnen kann.

§ 25. Der letzte Paragraph handelt von der Eintheilung der Erdoberfläche in Klimate, die zu *Porto's* Zeiten noch vorgenommen wurde[2]). Diese Eintheilung wird durch Kreise

[1]) Es sind das kleine deutsche Meilen. Man unterschied in Deutschland 3 verschiedene Meilen, die grosse von 40, die mittlere von 36 und die kleine von 32 Stadien. Eine italienische Meile wurde zu 8 Stadien gerechnet. Vergl. *Daniel Schwenter*, *Geometriae practicae novae Tractatus* II, p. 6. (Nürnberg, 1618).

[2]) Diese von den alten Geographen zur Angabe der geogr. Breite eines Ortes eingeführte Eintheilung wurde schon im 17. Jahrhundert aufgegeben. Der Jesuit *Gaspar Schott* spricht in seinem *Cursus mathematicus*, einem mehrfach aufgelegten grossen Sammelwerk über alle Theile der reinen und angewandten Mathematik, zwar noch über die Klimate, die man kennen

Hamidrasch, das ich auch einmal in Amsterdam in Händen hatte, welches 618 Jahre alt ist u. im מערכת ספרים das שם הגדולים erwähnt ist. In diesem Ms und in den drei zuerst genannten Ausgaben stehen die drei Worte מהורים מת האדם; hingegen fehlen sie in der Edition 1574, wie auch in allen späteren Ausgaben. Und eben in dieser Ausgabe bemerkt ב"מ: מהורים מזה האדם ט"ם וצריך למחקו; es lag also diesem Commentator nicht ed. Venet.[1]) vor, da es doch in dieser richtig steht. — Straschun in seinem מקורי הרמב"ם macht auf das Fehlen dieser drei Worte aufmerksam. Interessant ist, dass ים של שלמה Chullin IX, 12 (Offenbach) fast der ganze Abschnitt aus Maim. wörtlich citirt wird u. z. mit der richtigen Leseart der drei Worte: מהורים מת האדם.

Pag. 178b litt. ע: erscheint es E. wahrscheinlich, dass Raschi das Wörtchen זן liest; ich glaube, Raschi findet es für nöthig, es im Commentare erklärend beizufügen, was auch aus seiner Notiz zur Mischnah 132a hervorzugehen scheint; allerdings citirt der Talm. selbst diese Mischnah 138a mit dem Wörtchen זן.

Pag. 180b litt. נ; zu Chullin 132a oben רבי מטונך Ehr. folgt Raschi's Erklärung dieses eigenthümlichen Ausdruck's, die er Rosch. ha-Schanah 4a u. Sebach. 32b giebt und leitet מטונך von טונה = מענה ab. Raschi sagt nämlich: (ll. cc) ממשאך שבאת עלינו להשיבנו אני משיבך. ממשאך שבאת עלי והכביד אכביד עליך. Merkwürdig genug, dass Aruch diese Verlegenheitserklärung ohne Bedenken annimmt und auch Kohut (im Aruch compl.) keinen anderen Versuch macht. מטונך leitet sich nämlich ohne Zweifel vom Stamme מט ab, der der Targum-Phrase במטו מנך zugrunde liegt; Targ. Jer. giebt בי אדוני wieder durch: במטו מנך רבוני. — So habe ich mir den Ausdruck stets erklärt. Zu meiner Freude sehe ich nun, dass auch Brüll in seinem מבוא המשנה dieselbe Erklärung giebt. Nachdem er die Stellen Chull. 131, R. ha-Sch. 4 und Sebach 32 citirt hat und gleichzeitig die Frage im ם"ה anführt, wie es komme, dass Ulla den Raba an der erw. R. ha-Sch-Stelle רבי nennt, da doch letzterer ein Schüler des ersteren war, sagt er: עוד י"ל ע"פ תרגום ירושלמי והובא גם בערוך: ערך מט על „בי אדוני" „במטו מנך רבוני" שהיא לשון בקשה אשר לפ"ז השיב עולה לרבא דרך כבוד „רבי מטונך" פי' „בי אדוני" ויש לישב למלת רבי א"ע שאין תלמידו היה והנכון שצ"ל במטונ"ך פי' בבקשה מנך.

Pag. 186b litt. א: will Ehr. das מן החלה nach dem Ms streichen; es scheint aber doch an dieser Stelle nötig zu sein. Anders in Challah selbst und an der citirten Stelle in Menach., wo die Mischnah aus Challah wörtlich angeführt wird; hier aber, wo dies nicht geschieht, und von Challah direct nicht die Rede ist, erscheinen die Worte nicht überflüssig.

Pag. 187a litt. ב: Hier will E. durch die Lesart des Ms Rom a וא"ל בלשון בן אנרא אני שונה, die nach ihm vielleicht auch Raschi z. St. vor sich hatte und dem Jerusch. Peah IV Ende entspricht, die Frage des RN in Nedar. 7 a auf RMBN u. RSchBA (s. dort), die ספק מתנות עניים להחמיר entscheiden, beantworten und sagt: אבל בפי מה שהביא רבין

[1]) *Er hatte wohl die ed. princ. oder die ed. Sonc. 1490 vor sich. In beiden stehen die beanstandeten Worte.* *Br.*

לא הקשו כלל ממתנות עניים דבהן אזלינן מספיקא לחומרא רק מקמה אקמה. Vor allem muss bemerkt werden, dass hier offenbar ein Druckversehen vorliegt im Texte E.'s; es muss lauten: לא הקשו ממתנות עניים אמתנות כהנים, denn קמה ist doch מתנת עניים. Ernste Bedenken hege ich gegen die Auffassung E.'s. Auch nach רבין bleibt die Frage der Gem. aufrecht: אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל והא טעמא קאמרי sowie רשב"ל vorher dem ר"י antwortet. Im Jerusch. (l. c.) bezieht sich im Gegentheile die Discussion zwischen ר"י u. רשב"ל auf קמה אקמה und nicht מקמה אפרה, u. in jedem Falle ist die Distinction des רבין nothwendig, nämlich: קמה בחזקת פטורה קיימא, פרה בחזקת חיובא קיימא sowohl nach רב דימי wie nach רבין; in der That macht רש"ב selbst im Jerusch. einen Unterschied zwischen קמה דישראל, wobei חזקת חיובין und קמה דגר, wobei חזקת פטורא ist; und das ist ganz genau das, was רבא in Babl. Chull. antwortet. Es ist also klar, dass keinerlei Unterschied zwischen den Auffassungen des רב דימי und des רבין besteht, als nur der, ob die Frage sich bezog auf מתנות כהנים oder auf מתנות עניים; es ist also nicht möglich, dass nach רבין nicht dasselbe zu fragen wäre, wie nach רב דימי, was E. beweisen will. Zugegeben selbst, dass die Antwort שאני קמה דחזקת חיובא היא nach Rabin unnöthig wäre — was ich nicht zugebe — so bleibt die Antwort doch unbedingt zurecht bestehen, da doch רבא seine Ansicht apodiktisch äussert nur דבר שחזקתו לחיובא חייב, und allerseits unangefochten bleibt.

Pag. 188a litt. נ. Ich kann mich nicht entschliessen mit E. חָלָב in Raschi zu lesen und finde auch nicht, dass Maim. einmal so liest. Aus Hilch. Bikk. II, 19 möchte ich das Gegentheil schliessen, denn im Schlusssatze heisst es: וכבר נהגו הכהנים להניח חלב הקיבה לבעלים.

Pag. 189a litt. נ: will E. die Richtigkeit der Lesung מנה ומנח ופרם constatiren. Ist sie richtig, was nicht wahrscheinlich ist, dann liegt hier offenbar ein Anklang an das מנה מנה תקל ופרסין vor. Mit der Sache hat es insofern auch etwas gemeinsam, als ja der wörtliche Sinn dieses Orakelspruchs kein andrer ist als: „eine Mine, eine Mine an Gewicht und zwei halbe Minen." So hat es Nöldeke (Zeitschr. für Assyriologie I, 414 ff.) nicht nur geistreich, sondern wahr erklärt (vgl. Eduj. III, 3; Parah X, 5. Levy Jüd. Münzen S. 11; Riehm, Art. Mine). Alfasi z. St. liest nur einmal מנה, ebenso ערוך, wozu J. Berlin in seinem חפלאה שבערכין Art. פרם bemerkt: ונסחה רבינו עיקר וכל בעלי מדע וכן ראיתי במשנה שבמשניות איתא ס"א מנה ופרם.

Nikolsburg, im Juni 1898. Rabb. Dr. D. Feuchtwang.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Die Dünner'schen Talmudglossen.

Von

Dr. S. Horovitz.

Wenn wir uns der undankbaren Aufgabe unterziehen, dem Dünner'schen Buche[1]) eine Besprechung zu widmen, so geschieht das zunächst im Hinblick auf die Beurtheilung, die dasselbe von mancher Seite erfahren hat, und die leicht den Anschein erwecken könnte, als ob wir es hier wirklich mit einer bedeutenden Leistung auf talmudischem Gebiete zu thun hätten. Leider ist dem nicht so.

Um den Leser in medias res zu versetzen und ihm sogleich eine Vorstellung von der Eigenart des Verfassers beizubringen, verweisen wir auf die längere Auseinandersetzung fol. 30 c ff. Zur Controverse zwischen Ben Bag-Bag und R. Jehuda b. Bethera (Kidduschin 10b) wird eine Stelle aus Sifre zu Num. 14, 12 herbeigezogen, woselbst aus dem Schriftwort ארוסה בת ישראל כל טהור בביתך יאכלנה die Halacha אוכלת בתרומה hergeleitet wird, und zwar mit Rücksicht darauf, dass für נשואה die gleiche Erlaubniss bereits in dem vorhergehenden Verse כל טהור בביתך יאכל אותה ausgesprochen sei. Der Verfasser wirft nun in seiner Weise Fragen auf: z. B והנה דרשה זה דספרי קשה להולמה היכי דייק מן כל טהור בביתך יאכלנו ועיד קשה משום איזה טעם הביאו Und weiter דארוסה תאכל בתרומה? שם הא דר"י בן בתירה והוא לא למד דארוסה אוכלת בתרומה וכו' אלא מק"ו? Es ist an der Deutung des Sifre nichts unbegreiflich, und Niemand wird es auffallend finden, dass die Controverse zwischen RJbB und BBB an unserer Stelle erwähnt wird. Dergleichen doch wohl nur scherzhaft gemeinte Fragen passen nicht zum Ernst halachischer Forschungen. Jedoch ergeben wir uns solchen Fragen gegenüber in Geduld, getragen von der Er-

[1]) הגהות על מס' כתובות קדושין וגטין בבלי וירושלמי מאת יוסף צבי המבר' דינגער באמשטרדם הלק שני, Frankfurt a. Main, J. Kauffmann (1) u. 114 Bl., 4.

wartung, dass es dem Verfasser weit weniger um seine Fragen als um die tiefgründigen Betrachtungen zu thun sein werde, die er an das Thema anknüpfen will. Und in der That erfahren wir es zwar nicht sofort, dürfen es aber wenigstens zwischen den Zeilen ahnen, zu welchem interessanten Ergebniss der Verfasser gelangen will. Er muthet uns nämlich zu, ihm zu glauben, es gehe eine Ansicht dahin, dass nur eine נכנסה לחופה ונבעלה אוכלת בתרומה, ja noch mehr, dass in der angeführten Sifrestelle mit dem Gegensatze von ארוסה und נכנסה לחופה ולא נבעלה nichts anders, als נכנסה und נשואה לחופה ונבעלה verstanden werde. Da jedoch die Absurdität einer solchen Behauptung, wenn sie direct ausgesprochen würde, gar zu sehr in die Augen spränge, unternimmt es der Verfasser, uns auf einem Umwege zum Geständniss der von ihm behaupteten Thatsachen zu veranlassen. Und zwar geschieht dies auf folgende Weise: Im Jer. Ketubbot 29[d] folgt auf die Worte RJbB's: דמה אעשה והן אמרו לעולם אין האשה אוכלת noch der Satz: וסמכו להן מקרא כמה שנאמר כל בתרומה עד שתכנם לחופה טהור בביתך יאכלנו. Nachdem der Verfasser diese Stelle angeführt und in seiner bescheidenen Weise bemerkt hat: ודוק ותראה דברים חדשים, nachdem er ferner die wahrscheinlich wissenschaftlich sein sollende Frage aufgeworfen hat, ob der Schlusspassus ebenfalls von RJbB herrühre, oder wie der Verfasser sich verschwommen ausdrückt מפי הסוגיא יצאו: nach allem dem fährt er fort mit den Worten: מ"מ חזינן שכוונו אל הדרשה בספרי הנ"ל וא"כ דרשו מקרא הנ"ל ארוסה אינה אוכלת בתרומה אלא עד שנכנסה לחופה והא דקרו אותה ארוסה לאפוקי נשואה והיינו נבעלה. Mit Verlaub, Herr Doctor! Wo wird denn in einer der genannten Stellen eine נכנסה לחופה ולא נבעלה eine ארוסה genannt? Sie sprechen davon mit solcher Bestimmtheit, als ob das wirklich in diesem oder irgend einem Texte stände. Allein in der soeben citirten Jeruschalmi-Stelle ist davon absolut nicht die Rede. (Wenn wir nämlich recht verstehen, so wünscht der Verfasser, dass wir zunächst denken, die Deutung im Sifre sei mit der Deutung im Jeruschalmi identisch, und dies wird von ihm ausgedrückt mit den Worten: מ"מ חזינן שכוונו אל הדרשה בספרי.) Darauf muss ich Ihnen erwidern: Nein, geehrter Herr! Von dem, was Sie sehen möchten, sehen wir gar nichts. Wir sehen bloss, dass ein und derselbe Schriftvers sowohl im Jeruschalmi, als auch im Sifre gedeutet wird, und wir nehmen wahr, dass die Deutungen ein klein wenig differiren. Während im Jeruschalmi die citirte Schriftstelle darum als Anlehnung für die Halacha אין ארוסה אוכלת בתרומה verwerthet wird, weil

es daselbst heisst בביתך, wird im Sifre aus eben derselben Schriftstelle gerade das Gegentheil, ארוסה אוכלת בתרומה, darum gefolgert, weil für נשואה schon in dem Satze כל טהור בביתך die Erlaubniss ausgesprochen ist. So liegt die Sache in Wahrheit Wenn nun aber Herr Dünner uns glauben machen will, dass im Sifre unter ארוסה im Gegensatz zu נשואה etwas ganz anderes als sonst in aller Welt zu verstehen sei, und zwar dass ארוסה das, was es nirgends bedeutet, nämlich נכנסה לחופה ולא נבעלה bedeute, dass hingegen נשואה soviel wie נכנסה לחופה ונבעלה sei, und dass wir ihm den Gefallen erweisen sollen, die betreffende Jeruschalmi-Stelle in dieser so verkehrten Weise aufzufassen wie er, dann darf er wenigstens von uns nicht fordern, dass wir alle seine freundlichen Wünsche noch obendrein errathen. Ebensowenig können wir es billigen, wenn der Verfasser f. 31a sagt: ושמענו בספרי הנ"ל דאי לא הוה כתיב קרא הנ"ל אלא לבד כל טהור בביתך יאכל הוה אמינא דגם זו ארוסה שנכנסה לחופה אלא הנשואה היינו נבעלה דאין דבר אחר מחלק בין ארוסה זו לנשואה אלא ביאה. Mit Nichten! Wir wenigstens haben im Sifre nichts dergleichen gehört. Nur der Herr Verfasser hat eine Seite vorher es uns er rathen lassen wollen. Die Worte דאין דבר אחר וכו' aber nehmen sich an dieser Stelle ganz besonders schön aus. Sie sollen so eine Art Begründung sein. Thatsächlich aber führt sich der Verfasser selbst durch diese Worte ad absurdum. Denn eben darum, weil zwischen dem, was er als ארוסה und dem, was er als נשואה bezeichnet, kein anderer Unterschied als ביאה besteht, wird es keinem Vernünftigen einfallen zu denken, dass im Sifre unter dem Gegensatze von ארוסה und נשואה das gemeint sei, was der Verfasser will, nämlich נכנסה לחופה ונבעלה und נכנסה לחופה ולא נבעלה. Doch nicht genug daran, will Herr Dünner, wie es sich gebührt, noch tiefer in seinen Gegenstand eindringen und fährt darum fort כל זה היה נראה ברור ואמת, wenn die obigen Angaben des Jeruschalmi auf Ueberlieferung beruhten. Die letztere Voraussetzung aber sei unzutreffend, wie er weiter beweisen will. Er verweist nun auf Jebamot 67b, wo es heisst העובר והיבם והאירוסין והחרש ובן ט שנים ויום אחד פוסלין ולא מאכילין, ferner auf 69a: האונס והמפתה והשוטה לא פוסלין ולא מאכילין ואם אינם ראוין לבא בישראל הרי אלו פוסלין כיצד ישראל שבא על בת כהן תאכל בתרומה עברה לא תאכל כהן שבא על בת ישראל לא תאכל בתרומה עברה לא תאכל ילדה תאכל[1]). Daran knüpft der Verfasser die Fol-

[1]) Wir müssen hier auch auf die Art und Weise, wie der Verfasser citirt, eingehen. Aus der ersten Mischna werden bloss die Worte angeführt

gerung: הרי דהקשו מאורסת למעוברת לכל מילי וחנן שם בת ישראל שנשאת לכהן תאכל בתרומה הרי דהקשו ילדה לכהן לנשואה לכהן. Hier wird wiederum etwas als selbstverständlich angeführt, was noch Niemandem in den Sinn gekommen ist. Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Falle von מאורסת und denjenigen von מעוברת? Ist etwa die lokale Nachbarschaft auf dem Papier Ausschlag gebend? Ebenso gut hätte Herr Dünner sagen können: הרי דהקשו מאורסת ליבם ולחרש ולבן ט', denn alle diese werden Jebam. 67b zusammen genannt. Aber selbst wenn wir dem Verfasser auch hier zu Willen wären und ihm auch diese Behauptung zugeben wollten, was wäre damit gewonnen? Gewonnen wäre damit weiter gar nichts. Seine Meinung zum Siege geführt hätte er nur dann, wenn ihm zu dieser Behauptung unbesehen eine zweite von gleicher Willkürlichkeit und dann eine dritte und eine vierte u. s f., wie wir weiter sehen werden, zugegeben würde — eine kopflose Gutmüthigkeit, welche seinen Nebenmenschen zuzumuthen er in keiner Weise berechtigt ist. Doch lassen wir das vorläufig auf sich beruhen.

Auf S. 31b. hören wir, dass Sifra anderer Ansicht, als die Mischna Jebamot sein soll. Im Sifra, citirt der Verfasser, heisst es: בת כהן כי תהיה לאיש זר אין לי אלא למזר וכו' והלא דין הוא ומה אם ישראל שאין ביאתה פוסלתה מן הכהונה פוסלתה מן התרומה וכו', worauf der Verfasser fortfährt: הרי -- hier haben wir wieder das ominöse Lieblingswort des Verfassers, mit dessen Hilfe er seine Ungereimtheiten dem Leser glaubhaft und schmackhaft machen will — הרי דתנא בברייתא זו סובר דהביאה פוסלת מן התרומה ולא קתני דאירוסין פוסלת וא"כ תנא זו פליג על תנא דמשניות אלו ביבמות בתר חדא דסובר דאין אירוסין פוסלת ועוד דביאה פוסלת ותנא דמשניות הנ"ל סובר דהולד פוסל ולא הביאה. So viel Worte, so viel Fehler. In Wahrheit sagt der Sifra gar nichts Anderes als die Mischna Bl. 67 heisst es in der Mischna: האירוסין פוסלין, will sagen: שטר, כסף und ביאה לשם, will sagen: האונס והמפתה לא פוסלין יקדושין ביאה שלא לשם קדושין, und wenn im Sifra von ביאתו פוסלתו מן התרומה die Rede ist, so ist eben ביאה לשם קדושין gemeint. Man darf weder dem Sifra zutrauen, dass er die Halacha אירוסין פוסלין bestreitet, noch dass er die die Halacha aufstelle האונס והמפתה

האירוסין פוסלין ולא מאכילי. Die zweite Mischna citirt der Verfasser frei: העובר ביצד ישראל שבא על בת כהן תאכל בתרומה עברה לא תאכל בתרומה. Das letzte Citat ist nicht richtig, es heisst nicht העובר ביצד, denn der darauf genannte Fall ist zunächst eine Erklärung für האונס והמפתה וכו' לא פוסלין. Warum der Verfasser gerade das herausgreift, was ihm passt, wird sich aus dem Folgenden leicht ergeben.

פוסלין. Wenn er aber gerade den Fall von ביאה heraushebt, so thut er das zweifellos darum, weil der Schluss אלמנה לכ"ג שביאתו פוסלתו מן הכהונה אינו דין שביאתו פוסלתו מן התרומה sich nur gewinnen lässt, wenn von ביאה der Ausgang genommen wird, da bekanntlich כסף ושטר חללות nicht bewirken. Und wozu brauchen wir überhaupt erst auf den Sifra zu recurriren, da ja, so viel wir wenigstens wissen, es ausdrücklich in der Thora (III M. 22, 13) heisst, dass die Wittwe oder Geschiedene eines ישראל wiederum die Hebe geniessen dürfe? Wie wäre dies denkbar, wenn der Grundsatz gälte, dass ביאה an sich פוסלת מן התרומה? Dergleichen windige Behauptungen aber werden von Herren Dünner leichthin aufgestellt, ohne dass er sich auch nur der Mühe unterzöge sie irgendwo zu begründen! Von der ganzen Confusion und dem tollen Durcheinander, das in den Ausführungen Dünners herrscht, kann man sich eine gehörige Vorstellung nur durch directes Nachlesen in seinem Buche machen[1]), wir haben uns schon zu lange bei dieser Note aufgehalten, und wollen nur noch auf das Resultat, zu dem er kommt, hinweisen. Die Quintessenz des Ganzen wird 31c gezogen. Dort ersehen wir, dass eine Ansicht lautete דביאת כהן מאכלת, weil ביאה פוסלת (ולמדו שוב דכמו שהביאה פוסלת כן ביאת כהן מכשרת לאכול בתרומה[2]). Warum? In der Mischna wird angenommen, dass פוסל und מאכיל nicht gleich seien. Eine zweite Ansicht lautet דנשואה ויולדת מכהן אוכלת בתרומה, und zwar geht diese Ansicht aus von der Annahme האירוסין והעובר פוסלין. Nun müsste nach des Verfassers eigener Ansicht folgen, dass auch אירוסין מאכילין. Nein, wird erwidert, מאורסת לכהן אינה אוכלת, weil es heisst: כל טהור בביתך וכו'. In dieser Weise wird auch nicht ein einziger Gesichtspunkt consequent durchgeführt. Ganz nach Belieben wird bald der eine, bald der andere Schriftvers herausgegriffen, und das wird dem Leser als Wissenschaft aufgetischt. Dabei erinnert sich der Verfasser, dass er früher auch schon über עובר etwas gesagt habe. Wie steht es nun mit עובר? Darauf vernehmen wir die Antwort: ושמענו נמי מקרא האחרון (nämlich

---

[1]) 31b heisst es דתנא דמשניות הנ"ל סובר דמדאורייתא ולד ונישואין פוסלין. Warum gerade ולד ונישואין? So viel wir wissen: auch עובר und אירוסין. Plötzlich erinnert sich der Verfasser auch an die Deutung von והכהן כי יקנה נפש קנין כספו (Er sagt: והנה נודע לנו ממקום אחר דאיכא עוד תנא אחר דס"ל דארוסה אוכלת בתרומה משום והכהן כי יקנה נפש). Wozu das? Nach des Verfassers Theorie, dass ביאה מאכלת weil ביאה פוסלת, ist das ganz überflüssig, und könnte es ebenso gut heissen אירוסין מאכילין weil אירוסין פוסלין.

[2]) Zu dem oberflächlichen Gerede des Verfassers an dieser Stelle vgl. Jer. Jebamot 4b.

דאמר דכ"ז שהיא מעוברת אינה (וכת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וכו' אוכלת וא"כ גם אם נתעברה מכהן אינה אוכלת. Aber gerade das Gegentheil sollte ja nach Dünners eigenen Auseinandersetzungen daraus folgen. Denn da מעוברת מישראל אינה אוכלת, müsste es zweifellos heissen מעוברת מכהן אוכלת. Wer begierig ist von des Verfassers Weisheit noch mehr zu hören, nehme sich gefälligst die Mühe die Stelle selber nachzulesen. Wir haben hievon genug.

Obgleich nun das eine Beispiel das Verfahren des Verfassers eigentlich genügend charakterisirt und jede weitere Beweisführung überflüssig macht, wollen wir es dennoch, um auch den geringsten Zweifel an der Gerechtigkeit unseres Urteils zu beseitigen, bei dieser Probe nicht bewenden lassen. Die zweite Mischna in Kidduschin (14 b), welche von den Bestimmungen über den hebräischen Knecht handelt, giebt dem Verfasser Veranlassung, über die Fragen zu reden, welche hinsichtlich des עבד עברי in alter Zeit aufgeworfen wurden. Obgleich der Verfasser nichts anderes thut, als dass er die verschiedenen Controversen, welche im Talmud erwähnt werden, vorführt, giebt ihm dennoch auch diese Auseinandersetzung reichlich Gelegenheit, die Oberflächlichkeit und den Mangel an Kritik, die ihm eigen sind, an den Tag zu legen.

Zur Orientierung bemerken wir folgendes: Fol. 14 b finden wir eine längere Auseinandersetzung über die Wortanalogie שכיר שכיר, die ihren Ausgangspunkt nimmt von den Worten הניחא למאן דיליף שכיר שכיר אלא למאן דלא יליף שכיר שכיר מאי איכא למימר. Es wird dann versucht festzustellen, welcher Mischnalehrer obige Wortanalogie nicht anerkannt habe. Die verschiedensten Namen werden genannt, bald sollen es die anonymen Controversanten des R. Elieser sein, welche im Gegensatze zu diesem der Ansicht sind, dass für מוכר עצמו andere Bestimmungen gelten als für מכרוהו ב"ד[1]), bald soll es R. Elieser b. Jakob sein, weil er, wie sich aus einer Baraita ergibt, Lev. 25,41 auf מכרוהו ב"ד bezieht mit der Begründung, dass die gleiche Bestimmung für נרצע und מוכר עצמו bereits anderwärts gegeben ist[2]). Schliesslich soll es Rabbi sein, weil er die Auslösung durch Verwandte, welche die hl. Schrift für עבד עברי הנמכר לנכרי festgesetzt hat, für עבד עברי הנמכר לישראל verneint[3]). Da nun sämmtliche Belegstellen, durch welche

[1]) Daraus wird geschlossen: מאי לאו בהא קמיפלגי דת"ק לא יליף שכיר שכיר ור"א יליף שכיר שכיר.

[2]) Die Folgerung lautet: ואי פ"ד יליף שכיר שכיר למה לי גילף שכיר שכיר.

[3]) Und zwar wird hier der Schluss, dass Rabbi die fragliche Wort-

festgestellt werden soll, welcher Mischnahlehrer die Wortanalogie שכיר שכיר zurückweist, der Reihe nach als nicht beweiskräftig zurückgewiesen werden, so bleibt die Frage, die ursprünglich aufgeworfen wurde, bestehen: ומאן תנא דלא יליף שכיר שכיר. Dass es einen solchen überhaupt nicht gebe, ist undenkbar, denn die Worte הניחא למאן דיליף שכיר שכיר אלא למאן דלא יליף שכיר שכיר מאי איכא למימר setzen eine bestimmte Ueberlieferung über diesen Punkt voraus. Nur gelingt es später nicht die Quelle aufzuzeigen, auf welche in diesen Worten Bezug genommen wird. Es sei nun zunächst bemerkt, dass unter dem Stichwort שכיר שכיר zwei verschiedene Wortanalogien nebeneinander hergehen, denn hinsichtlich der Controversanten des R. Elieser und hinsichtlich REbJ.'s handelt es sich um den Ausdruck שכיר, der von מזכר עצמו Lev. 25,40 und um den gleichen Ausdruck, der von מכרהו ב"ד Deut. 15,18 gebraucht wird, während hinsichtlich Rabbi's es sich um die Verwendung des gleichen Ausdruckes bei ע"ע הנמכר לישראל (Lev. 25,40) und bei ע"ע הנמכר לנכרי (Lev. 25,50) handeln würde. Welche Wortanalogie ist nun ursprünglich gemeint? Ueber Alles gibt uns Anschluss die Baraita, die sich in Jer. Kidduschin 59b findet. Dort wird hinsichtlich ע"ע הנמכר לנכרי bemerkt, dass das Lösegeld bald nach der ursprünglichen Kaufsumme bald nach den restirenden Jahren berechnet werde, je nachdem die eine oder die andere Berechnungsart für den Knecht von Vortheil ist[1]). Es heisst dann weiter: למדנו בנמכר לגוי כשהוא נגאל ידו על העליונה מניין בנמכר לישראל כשהוא נגאל ידו לעליונה [ת"ל] שכיר שכיר לג"ש מה שכיר האמור לגוי כשהוא נגאל ידו לעליונה אף שכיר האמור לישראל כשהוא נגאל ידו לעליונה רבי אומר מה ת"ל יגאלנו שלשה פעמים לרבות כל הגאולות שיהו כסדר הזה. Hier ist die Controverse in Bezug auf שכיר שכיר deutlich gegeben, und Rabbi kann wirklich als derjenige angesehen werden, der die Wortanalogie nicht geltend macht, und zwar ist unter כל הגאולות zu verstehen ע"ע הנמכר לישראל und שדה אחוזה, in welchen beiden Fällen das Lösegeld in derselben Weise wie für ע"ע הנמכר לנכרי berechnet wird. Wenn demnach im babylonischen Talmud Rabbi als Vertreter der Ansicht, welche die Wortanalogie שכיר שכיר zurückweist, präsumirt wird, so ist dies durchaus richtig. Nur wäre dann als Belegstelle die angeführte Baraita

---

analogie nicht anerkennt, begründet mit dem Hinweis darauf, dass er sonst in dieser Beziehung ע"ע הנמכר לישראל gleich stellen müsste mit ע"ע הנמכר לנכרי, da ja beide שכיר genannt werden

[1]) Im Jer. a. a. O. ist ein Passus ausgelassen und leicht nach Sifra Lev. 25.50 zu ergänzen.

zu erwähnen gewesen. Das aber konnte darum nicht geschehen, weil die Baraita dem Babli nicht vollständig vorlag, wie aus Kidduschin 20a ersichtlich ist, und weil die Deutung des Dreifachen יגאלנו im Babli, Kidduschin 21, anonym vorgeführt wird. Wie sich aus der letzten Stelle ergibt, war es auch nicht mehr bekannt, in welchem Zusammenhange diese Deutung ursprünglich gegeben worden war, weshalb dieselbe denn auch a. a. O. verschieden erklärt wird [1]).

Wir können uns demnach denken, dass der Kern, an welchen sich die Discussion anschloss, ursprünglich etwa wie folgt gelautet haben wird: ע"ע נקנה בכסף מנלן אמר קרא מכסף מקנתו וכו' אשכחן ע"ע הנמכר לנכרי וכו' נמכר לישראל מנלן יליף שכיר שכיר הניחא למאן דיליף שכיר שכיר וכו'. In dem uns vorliegenden Texte ist jedoch die Diskussion complicirter, und bei der

[1]) Es ist lehrreich Erachin 30a zu vergleichen, wo auf die Frage, woher wir wissen, dass das Lösegeld für שדה אחוזה immer zum Vortheil des Verkäufers berechnet werde, die Antwort erfolgt: דגמר גאולה גאולה מעבד עברי והתם מנלן דתניא וכו'. Es wird nun die Baraita citirt, die wir bereits kennen bis ת"ל שכיר שכיר לנ"ש. Hier gerade an der entscheidenden Stelle bricht die Baraita ab. Denn hier sollte der Ausspruch Rabbi's folgen, welcher aus dem dreifachen יגאלנו ableitet, dass für שדה אחוזה und ע"ע הנמכר לישראל dieselben Bestimmungen gelten, wie für ע"ע הנמכר לנכרי. In Ermangelung dieser Deutung musste man zu der Wortanalogie גאולה גאולה, die unseres Wissens im Sifra sich nicht findet, Zuflucht nehmen. Nach der angeführten Stelle in Erachin dürfte vielleicht auch Kidduschin 20b zu erklären sein: בעא מיניה ר' הונא בר חיננא מרב ששת עבד עברי הנמכר לנכרי נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין גאולתו גאולתו משדה אחוזה גמר מה שדה אחוזה אינו נגאל לחצאין אף האי נמי אינו נגאל לחצאין או דלמא לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן. Die Erklärung Raschi's, wonach die letzten Worte bedeuten würden, vielleicht sei eine theilweise Auslösung nur giltig, wenn sie zu Gunsten des Knechtes stattfinde, nicht aber, wenn eine solche zu seinen Ungunsten ausschlage, wird an die Hand gegeben durch die Bemerkung Abaji's את"ל נגאל לחצאין משכחת לה לקולא ולחומרא. Es ist jedoch fraglich, ob dies als die richtige Erklärung für die Worte R. Huna's, der die Frage schlechthin aufwirft נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין ע"ע zu betrachten sei. Die Worte או דלמא לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן können doch in keinem Falle einen Commentar bilden für den Ausdruck אינו נגאל לחצאין, welcher die theilweise Auslösung gänzlich ausschliesst. Was nach der Erklärung Raschi's hier אינו נגאל לחצאין bedeuten würde, wird später von Abaji geradezu נגאל לחצאין genannt. Mit einem Worte, die Frage müsste eigentlich lauten: נגאל לחצאין בין לקולא בין לחומרא או דלמא לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן. Demnach dürften die Worte לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן eher bedeuten: die Wortanalogie von גאולה גאולה lassen wir bloss gelten zur Erleichterung, wie z. B. um die Begünstigung, die wir bei ע"ע finden, zu übertragen auf שדה אחוזה, nicht aber um die Erschwerung, die wir bei שדה אחוזה finden, אינו נגאל לחצאין, zu übertragen auf ע"ע. Die Bemerkung Abaji's ist erst eine spätere Consequenz auf Grund dieser Aeusserung R. Huna's und weist nach, dass אינו נגאל לחצאין nicht schlechtweg eine Erschwerung für den Knecht ist, wie es in der That auf den ersten Blick scheinen möchte, sondern dass die Massregel zuweilen auch zu seinem Vortheile ausschlägt.

Wortanalogie von שביר שביר wird an die Verwendung des gleichen Ausdruckes bei נמכר לנכרי und נמכר לישראל nicht gedacht. Es ist vielmehr die Analogie bereits auf מוכר עצמו und מכרוהו ב"ד übertragen. Nach dieser Auseinandersetzung werden wir uns nicht lange bei den Bemerkungen Dünners aufzuhalten haben. Es wird sich leicht ergeben, dass Dünner nicht nur da, wo er Dinge behauptet, an die kein Mensch vor ihm gedacht hat, sondern auch da, wo er weiter nichts will, als über den gegebenen Stoff referiren, unglaublich oberflächlich und kritiklos verfährt. F. 32b will uns Dünner eine Uebersicht geben über die Fragen, welche den Tannaim bereits vorgelegen haben. Dazu gehörte nach ihm auch die Frage, ob שש auch für ע"ע הנמכר לנכרי gelte, und umgekehrt, ob die Bestimmungen, welche für letzteren gelten, גאולת קרובים und גירעון כסף, auch für נמכר לישראל Bedeutung haben. So allwissend wie Herr Dünner sind wir nun nicht, um alle Fragen, welche den Tannaim vorgelegen haben mögen, zu kennen. Es handelt sich für uns vielmehr nur darum, zu untersuchen, ob die Beweise, welche er für seine Behauptungen beibringt, stichhaltig sind. Ob es גאולת קרובים gebe für נמכר לישראל, wird zwar vom Talmud in Erwägung gezogen. Von den Ansichten der Tannaim darüber aber verlautet nichts. Dünner ist zwar schnell fertig mit der Entscheidung, dass גאולת קרובים sehr wohl für נמכר לישראל angenommen wurde, und beruft sich dabei auf die bereits mehrfach citirte Baraita מה ת"ל יגאלנו ג פעמים לרבות כל הגאולות שיהו כסדר. Allein das ist ja eben die Frage, ob dieser Midrasch גאולת קרובים für ע"ע und בתי ערי חומה ableiten will[1]). Selbst wenn es dahin gestellt bliebe, ob die Stelle so zu verstehen sei, wie wir sie oben nach dem Jer. interpretirt haben, müssen durchaus in einem Falle, in welchem der Sinn einer Stelle fraglich ist, zunächst alle Quellen verglichen werden. Darauf kommt es doch in keinem Falle an, dass aufs Gerathewohl über einen Gegenstand gesprochen werde, ohne dass auch nur der Versuch gemacht werde mit Hilfe der vorhandenen Quellen das Richtige zu ermitteln. Die Einfälle, die irgend jemand an ein beliebiges Thema anknüpfen will, sind wir keineswegs begierig zu erfahren. Wir dürfen vielmehr den Anspruch erheben, dass für jede ausgesprochene Behauptung actenmässig die Belege Schritt für Schritt herbei-

[1]) Ganz ungenau sind die Worte: ואע"פ שבגיין לקמן דחה ראיה זאת ואמרה דיגאלנה ג' פעמים בא לאפוי שקרוב קרוב קודם.

gebracht werden und dadurch über die fragliche Materie Licht verbreitet werde.

Vollends hat die Differenz zwischen R. Elieser und seinem anonymen Gegner, mit der von Herrn D. aufgeworfenen Frage gar nichts zu schaffen. Was in aller Welt hat denn die Frage, ob מוכר עצמו gleichgestellt ist mit מכרהו ב"ד, mit der Frage zu theilen, ob auch für נמכר לישראל die Bestimmung gelte, die für נמכר לנכרי gegeben ist? Wer so ohne Weiteres die heterogensten Dinge willkürlich durcheinander wirft, vermag zwar die klarsten Dinge zu verwirren, nicht aber, auch nur eine einzige Dunkelheit zu beseitigen.

(Schluss folgt).

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

ה) Nr. ט und טז.

Am 15. Tischri ist Hüttenfest und bedarf es der vorgeschriebenen zahlreichen Opfer, weil Unheil droht von der Opposition der Sonne und des Mondes, da die Sonne in der Wage geblieben, der Mond aber bis ins Sternbild des Widders, 180° davon, vorgerückt ist.

ו) Nr. י und יז.

Der achte Tag, welcher Azeret heisst, ist beim Hüttenfest dasselbe, was der siebente Tag beim Pessachfeste ist. Beide bedeuten das letzte Viertel und den Quadratschein zwischen Sonne und Mond; nur dass im Nissan Sonnen- und Mondlauf beschleunigt und im Tischri verzögert werden. Der Quadratschein bedeutet Hass und Gefahr, weshalb sühnende Opfer geboten sind.

ז) Nr. יא uud יח.

Am Sabbat herrscht Saturn als Planet der ersten Morgenstunde, dessen Häuser Steinbock und Wasserman sind (S. 346). Der Steinbock ist aber Schaden des Mondes und Wassermann Schaden der Sonne (das.). So droht denn Saturn Unglück

an diesem Tage, und darum sind an ihm Ruhe, Gebet und vermehrtes Opfer angeordnet.

11) Nr. יב

ist in ו erklärt.

12) Nr. יג.

Der Zehnte des Nissan, wenn das Pessachlamm in Aegypten bereit zu stellen war, war gleichfalls ein bedeutsamer, Glück verheissender Tag. Da ein Drittel des Monats verflossen und der Mond um vier Sternbilder vom Widder aus seit dem Ersten des Nissan fortgerückt war, also im Bilde des Löwen stand, so standen Sonne und Mond im Trigonalschein, der Freundschaft bedeutet (S. 315, ב), überdies stand die Sonne im Widder, welcher ihre Erhöhung bildet (S. 348), und der Mond im Löwen, dem Hause der Sonne (S. 346).

13) יד bis יט

sind im Früheren bereits erklärt, und zwar

יד	zusammen	mit	ח,	טז	zusammen	mit	א,
טז	„	„	ד u. ה,	יז	„	„	ב,
יח	„	„	יא,	יט	„	„	ג.

6. Die sublunarische Welt.

Die sublunarische Welt ist die Welt der vier Elemente[1]) Feuer, Luft, Wasser, Erde, die in der angegebenen Reihenfolge von oben nach unten sphärisch in einander geschichtet sind (beide Comm. zu 1. Mos. 1, 1. 2) und an vielen Stellen der hl. Schrift nach der Annahme Ibn Esra's zusammengestellt sind, was natürlich nicht ohne Zwang an den Ausdrücken nachgewiesen wird (zu Koh. 1, 4, wo „die Sonne" das Feuer vertreten muss; zu 1 Mos 1, 1 im frgm. Comm. S. 24, Z. 24 ff., ed. Friedländer, wo שמים wiederum statt Feuer stehen soll; Jes. mor. I, S. 14 b., ed. Stern, wo viele Stellen so gedeutet werden). Aus diesen vier Elementen setzen sich alle Dinge der sublunarischen Welt zusammen (zu Koh. 1, 4), und in sie kehren sie alle nach ihrer Auflösung zurück (zu Koh. 1, 8). Dieselben bilden die drei Reiche der Natur, welche ebenso viele Stufen zunehmender Vollkommenheit darstellen. Die unterste Stufe besteht aus den Mineralien, unter denen besonders die Metalle zu nennen sind; deren giebt es sieben (4. Mos. 31, 32 fehlt viell. Quecksilber), entsprechend den

[1]) שרשים, wie bei Empedokles „Wurzeln". Zu Koh. 1, 8; gangb. Com. zu 1. Mos. 2, 3; Jes. mor. I, S. 14b; מוכרים zu Koh. 1, 4.

sieben Planeten[1]). Höher stehen die Pflanzen, bilden aber selbst verschiedene Stufen. Darüber kommen dann, gleichfalls vielfach abgestuft, die lebenden Wesen (das Thierreich), unter denen der Mensch den höchsten Rang einnimmt, der überhaupt in der Niederwelt das volkommenste Wesen, seinem Geiste nach, ist. Alle diese Geschöpfe, mit Einschluss des Menschen und seiner Verhältnisse sind einem fortwährenden Wechsel unterworfen, da sie lösbare Verbindungen der vier Elemente sind. So ist die sublunarische Welt die Welt des Entstehens und Vergehens. Alles ist in fortwährender Veränderung u. Entwicklung begriffen; nur die Arten (המינים) als die allgemeinen Begriffe sind beständig[2]) und werden von den Philosophen mit dem Schatten verglichen, den ein am Ufer festgewurzelter Baum auf das beständig fliessende Wasser eines Stromes wirft (Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15, S. 15 a, Col. 1, ed. Netter)[3]). So sind die Arten dasjenige, was in der sublunarischen Welt den Himmelskörpern und intelligibeln Substanzen an Beständigkeit gleichkommt (vgl. zu Koh. 1, 9 und Ps. 119, 90), was die hl. Schr denn auch an Adam bei der Geburt seines ersten Sohnes hervorhebe (zu ויולד בדמותו כצלמו 1. Mos. 5, 3 und im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15 g. E., wo es heisst: ובעבור שראה אדם כי ימות הוליד בן להיות המין שמור והנה קבלו כח מעמד על דרך כלל. על כן אמרה חוה קניתי איש את י"י und noch deutlicher im gangb. Comm. zu 1. Mos. 4, 1: באשר ראה שלא יחיה בגופו בעצמו לעולם, הוצרך להחיות המין, על כן אמרה קניתי איש את י"י ואין שם זכר למלת אלהים כי נמצא בארץ במין כאשר הוא למעלה בעצמים, vgl. frgm. Comm. z. St., d. h. Adam und Eva empfingen durch die Fortsetzung in ihren Kindern das Vermögen unvergänglicher Erhaltung zwar nicht für ihre einzelne Person, wohl aber für das Menschengeschlecht im Allgemeinen). Diese Unvergänglichkeit der Gattung machte es erst möglich, den Namen יהוה mit der Menschengeschichte

[1]) Hiervon weist IE in Uebereinstimmung mit seiner Zeit das Gold der Sonne, das Silber dem Mond zu (ob. S. 357, A. 2). S. auch Maim. Mor. III, 29 u. Munk, Guide, III, 226, Anm. 6; hiernach wäre das siebente Metall „chinesisches Eisen".

[2]) Vgl. zu Ps. 104, 30; 119, 90; 146, 6.

[3]) Cod. 52. d. Sem.-Bibl.: וחכמי לב דמו המינים שהם הכללים העומדים לצל עץ על מים רבים רצים תמיד, wogegen in den Ausgaben, die den Ausdruck הכללים העומדים erklärenden Worte שהם שמורים כי הפרטים אובדים vermuthlich vom Rande in den Text gerathen sind, wodurch die schwerfällige Wiederholung דמו אותם המינים הכללים behufs neuen Ansatzes nöthig wurde. Cod. 53 d. Sem.-Bibl. zeigt noch die Spuren des Eindringens der Randbemerkungen daran, dass dieselbe an eine falsche Stelle geraten ist. Dort heisst es völllg verworren: וחכמי לב שהם הכללים הם השמורים כי הפרטים אובדים ודימו אותם המינים הכללים העומדים . . . .

in unmittelbare Verbindung zu setzen, weshalb Eva diesen Gottesnamen und zwar ohne Zusatz von אלהים aussprach, indem sie sagt: Ich habe mit Hülfe יהוה's ein Männliches gewonnen[1]).

Die sublunarische Welt wird, wie wir oben (S. 72) gesehen haben, durch Gott unter der Vermittelung der Engel (der intelligibeln Substanzen) und der Himmelskörper erhalten. IE nennt die sublunarische Welt geradezu ein nur schattenhaftes Nachbild der das Lebenslicht spendenden himmlischen Constellation (zu Ps 39, 7: אך בצלם יתהלך איש והנכון בעיני כי האדם דומה לצלם, וכיוצא ישתנה הצלם, כן ישתנה הוא. וטעם הצלם מערכות המשרתים וכוכבי עליון שלא יעמדו רגע אחד על מזבונת אחת; zu Ps. 68, 36: נורא אלהים ממקדשך והנכון כי בית המקדש בארץ מכוון כנגד בית המקדש בשמים כמו וזה שער השחים, והוא סוד מכוסה ואלו היה מבין [ר' סעדיה הגאון] סוד העולם, אז ראה הוא שגם אנחנו כדמות צלם למערכה העליונה, וכן הכתוב אומר אך בצלם יתהלך איש. בי בהשחת המערכת ימות האדם. והלא יפקח עיניו ויראה כי כל גופות התחתונות הם חשך וחלקלקות, ואין אור כי עם מהעליונים). Durch die Sterne bestimmen die von Gott ausgehenden und abhängigen geistigen Mächte (intelligiblen Substanzen oder Engel) unser Schicksal Aus den Sternen stammt auch das in der Niederwelt herrschende Naturgesetz (ob. S. 69)[2]). Das Naturgesetz waltet aber in ununterbrochener Kraft (בגבורה) nach den Eingebungen göttlicher Weisheit (zu 5. Mos. 32, 4).

Das Mittelalter weiss von physikalischen Einwirkungen nicht nur der Sonne (wie z. B. JE zu Ps. 19, 8 משיבת נפש sagt: וטעם משיבת נפש כשמש. כי מעת היות השמש בחצי הגלגל העולה תשוב נפש רבים מהחולים, הפך מה שיקרה בחצי הגלגל היורד. והרופאים ידעו זה, die steigende Sonne bringt den Kranken Erleichterung, die sinkende das Gegentheil), sondern auch des Mondes (zu Ps. 104, 19 עשה ירח למועדים heisst es vom Monde: וכפי תוספת אורו וחסרונו יתחדשו דברים במזכות ובצמחים ובחיים, d. h. im Mineral-, Pflanzen- und Thierreich, also in der ganzen Natur; dann heisst es weiter: וכפי נטות השמש בצפון או בדרום יתחדשו שנויים

---

[1]) Vgl. hierzu noch frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 2, ed. Friedlaender S. 25: והנה הזכיר אלהים וגו' u. Jes. Mor. XII, S. 42 a, ed. Stern.

[2]) Vgl. die laut. Brüder bei Dieterici, Weltseele, S. 18: Die Allseele (Westseele) über der Mondsphäre übt eine specielle Kraft aus, welche alle Körper unter derselben durchdringt, dieselben leitet und frei mit ihnen schaltet u. an ihnen u. von ihnen aus ihre Wirkung kund thut. Die Philosophen u. Aerzte nennen diese Kraft die Natur des Entstehens u. Vergehens, aber die Religion nennt sie einen Engel u. s. w.

בכל מקומות היישוב), ja noch ferner liegender Gestirne auf die irdischen Dinge zu erzählen. IE sagt in fragm. Comm. zu 1. Mos. 1, 16, S. 30, ed. Friedl.: וטעם לממשלת היום כי החבואה והדשאים תלוים בשמש, וכבה הבדיל והנחשת גם החיים גם הנולדים, ובלילה הלבנה מושלת. Zu 5. Mos. 33, 14 וממגד תבואת שמש כי תבואות הזרע והכרם תלויה בשמש: ג ר ש. מגזרת ויגרשו מימיו, והוא שיעשה תאויר בלחותו כי אין חמתו בכח השמש (so nach cod. 53 u. Motot-Hdschr.). Die Schlussworte scheinen zu sagen: Es giebt Pflanzen, die in feuchter Luft bei Nacht, wenn der Mond scheint, am besten gedeihen, zu einer Zeit, wo die Sonne die Luft durch Erhitzung nicht zu sehr austrocknet. Zu Koh. 1, 3 תחת השמש sagt IE: Die Einwirkung der Sonne hat das Uebergewicht, wiewohl der Mond ansehnliche Wirkungen übt auf Ströme, frische oder wasserreiche Pflanzen und auf das Gehirn, und כימה bindet die Früchte und כסיל löst (nach Ij. 38, 31 התקשר מערנות כימה או מושכות כסיל תְּפַתֵּחַ, wo IE nachzulesen ist). Vgl. auch fragm. Comm. zu 1. Mos. 1, 11, S. 28, Z. 6 ff.

Uebereinstimmend mit Aristoteles (Meteor. IV, 1 Anfang) leitet IE die vier Elemente aus den wirkenden Eigenschaften warm und kalt und aus den leidentlichen trocken und feucht her (ס' האחד, S. 35, ed. Goldhardt), wonach dann gleichfalls nach Aristoteles (a. a. O. und De gen. et corr. II, 2. 3) warm und trocken das Feuer, warm und feucht die Luft (vgl. zu 5 Mos. 33, 14), kalt u. feucht das Wasser, kalt und trocken die Erde ist. Die vier Elemente in verschied. Bibelstellen angeblich verbunden versucht IE im Jes. mor. I, S. 14 b., ed. Stern nachzuweisen.

Folgen wir nun der Reihenfolge der Elemente von oben nach unten, so erwähnt IE die Ableitung des Regenbogens aus der Gluth der Sonne durch griechische Philosophen (gangb. Comm. zu 1. Mos. 9, 14 ונראתה הקשת). Vor Noah gab es keinen Regenbogen (fragm. Comm. zu 1. Mos. 9, 12, S. 55).

IE lehrt die Existenz von fünf Farben, wie der ehemalige Kalam: weiss, gelb, roth, grün und schwarz (gangb. Comm. zu 2 Mos. 28, 9: הלבן וברקת ואדום וירוק ושחור. Vgl. Munk zu Mor. I, 73 הקדמה ו' p. 392, A. 2 und Schmölders Essays, p. 167).

Der Erdkörper, welcher die zwei unteren Elemente Wasser und Erde enthält, hat Kugelgestalt und bildet den Mittelpunkt des Weltraumes (zu Ps. 119, 90; zu Koh. 1, 7, wo über den Lauf der Sonne bei Nacht das Richtige angedeutet wird; vgl. babli Pesach 94, b).

Dem Elemente des Wassers schreibt IE mit seinen Zeitgenossen[1]) undurchdringliche Finsterniss zu. Die „Finsterniss über der Wasserfluth" (1. Mos. 1, 2) bedeutet nach dem frgm. Comm. z. St., S. 25 ed. Friedl., die über der Wassersphäre ursprünglich oberhalb der ganzen Erde herrschende Finsterniss, die erst entwich und dem Lichte von oben Zugang verschaffte (1, 3), als der „Gotteswind" gewaltig über dem Gewässer blieb und es hinweg wehte[2]).

Diese Finsterniss ist es zum Theil, die den atlantischen Ocean unzugänglich macht (zu ולא מעבר לים היא 5. Mos. 30, 13, wo IE bemerkt: ויתכן שהוא הים הגדול שלא יוכל אדם להכנס ברחבו מפני חשכת המים).

Der atlantische Ocean ist aber nur eines der Meere, und zwar das westlich belegene. Es giebt aber ebenso im Osten, Süden und Norden einen Ocean. Man rechnet diese Meere ungeachtet ihres Zusammenhanges doch nicht für Ein Meer, sondern man spricht von „Meeren" (zu 1. Mos. 1, 10 in beiden Commentaren).

Ueber den Kreislauf des Wassers durch Verdunstung und Regenfall nebst damit zusammenhängender Quell- und Flussbildung spricht IE kurz zu Koh. 1, 7. Nach Comm. zu Ps. 24, 1; 65, 6 ragt die Hälfte der Erde aus dem Wasser hervor[3]). Die Erde wird durch den Aequator (קו ההשויה nach cod. 52, 53 d. Sem.-Bibl.; קו השוה in den Ausgg. wie bei Abraham b. Chijja in Sefer ha-Ibbur I, 1, S. 6; oder auch קו השוה, wie sogleich darauf die Codices bieten, arabisch خط الاستوا) in eine südliche und nördliche Hälfte getheilt (gangb. Comm. zu 1. Mos. 2, 11). Unter dem Aequator sind Tag und Nacht das ganze Jahr über gleich. Wenn kopflose Leute (ריקי מוח) hieran zweifeln, so sprechen unanfechtbare Beweise gegen sie (das. 3 vgl. Abr. b. Ch. in Sef. ha-Ibb. I., 3, S. 10).

Der bewohnte Theil der Erde (היישוב, ἡ οἰκουμένη) nach IE zu Ps. 90, 2 und sonst תֵּבֵל in der Bibel genannt, liegt fast ganz im Norden des Aequators, und deshalb heisst der Norden wahrscheinlich צָפוֹן, Bergungsort, weil er der

---

[1]) Vgl. Dieterici, Propädeutik S. 91: Im Westen verhindert das Umgebungsmeer (der Ocean) die Reise dorthin, weil die Wogen dort an einander schlagen und es so sehr finster ist [wahrsch. aus Berichten über die Polargegend entstanden].

[2]) Vgl. Schemot rabba 15: המים הרו וילדו אגלה.

[3]) Vgl. Abraham bar Chijja, Sef. ha-Ibbur, Anfang, S. 6, Z. 5.

Sammelort aller irdischen Güter ist (zu 4. Mos. 3, 35: ויחכן היות צָפוֹנָה מגזרת צפנת ליראיך, וצפון לצדיק כי אין בנגב שום דבר.)

Der bewohnte Theil erstreckt sich vom äussersten Osten bis zum äuss. Westen der Erde 12 Stunden umfassend (180°) zu Ps. 113, 3 (ממזרח שמש); fragm. Comm. zu 1. Mos. 1, 5, S. 26 Friedl (vgl. Abr. b. Ch. Sef. ha-Ibb. I, 1, S. 7). Im Ganzen beträgt er jedoch nur $^1/_{12}$ des ganzen Erdkörpers (Einl. zum gangb. Pent.-Comm. in m. Reimen und Gedichten des Abr. Ibn Esra, S. 38, Z 234: כי כל הישוב חצי ששית הארץ באמונה, während Abr. b. Ch. a. a. O. und die lauteren Brüder bei Dieterici, Propädeutik, S. 89 vielmehr $^1/_4$ der Erdoberfläche bewohnt sein lassen.

Die südliche Seite des bewohnten Theiles der Erde ist die beste und heisst 1. Mos. 4, 14 „die Vorderseite des Erdbodens פני האדמה (fragm. Comm. zu 1. Mos. 2, 6, S. 35[1]), wo der „gelehrte Spanier" Jehuda ha-Levi nach Kus. II, 14, p. 99[1] Cassel ist; vgl. gangb. Comm. zu ומפניך אסתר 1. Mos. 4, 14; ferner zu 1 Mos. 48, 17 והימין נכבד מהשמאל ויותר חקיף und zu 4. Mos. 1, 20; 3, 29, wo Aristot. De coelo II, 2 und besond. in gr. an. 5, 706b, 11, (nach Zeller, Ph. d. Gr. IIb[3], S. 458 Anm) als Quelle dient. Es heisst das.: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον τὸ δ' ἄνω τοῦ κάτω καὶ τὸ πρόσθεν τοῦ ὄπισθεν καὶ τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ τιμιώτερον. — (Nach Abr. b. Ch. in Sef. ha-Ibb. I, 1, p. 7 erstreckt sich die οἰκουμένη von 66° nördl. bis 16° südlicher Breite).

Der bewohnte Theil der Erde zerfällt in sieben Klimate. Zu אתה הצבת כל גבולות ארץ Ps. 74, 17 findet IE in diesem Satze die 7 Klimate, wovon die zwei südlichen zu heiss, die zwei nördlichen zu kalt sind, während die drei Klimate in der Mitte allein geeignet sind, um die für wissenschaftliche Erkenntniss erforderliche Geistesklarheit zu entwickeln. Jerusalem liegt in $33^1/_3$ nördl. Breite, ist also in der glücklichen Mitte der οἰκουμένη (zu Koh. 1, 12; vgl. gangbaren Comm. zu 1. Mos. 1, 2 und zu 2 Mos. 33, 23, wo es heisst: כפי מול ויט ידו על צפון zu Zef. כל הגבול מהשבעה גבולות שהם כל הישוב[2]);

[1]) Der hier vorkommende Satz כי שש פאות הנה והשלש הן הנכבדות, והנה תנועת הצמח למעלה והאדם לפנים והגלגלים לימין besagt: Von den 6 Seiten der räumlichen Ausdehnung sind drei die vorzüglichern: a) oben; dahin bewegt sich die Pflanze in ihrem Wachsthume; b) rechts oder südwärts; denn diese Wendung nehmen die sämmtlichen den Aequator der Welt (der Erde) schneidenden Himmelssphären, von uns aus betrachtet; c) vorn, denn dahin bewegt sich der Mensch im Gehen.

[2]) Ueber die sieben Klimate nördlich vom Aequator s. Abraham b. Chija im Sefer ha-Ibb. I, 1, p. 76. Vgl. Dieterici, Makrok., S. 207 und

2, 13 sagt IE: ורחב ירושלים שלשים ושלש מעלות שהוא חצי הישוב בפאת צפון בראיות גמורות; denn 66° nördlich vom Aequator (d. h. bis zum Polarkreise) gehörten der οἰκουμένη an (S. 400, unten).

Die nördliche Seite der Erde nennt IE oben, so dass der nach Süden Ziehende hinabsteigt (zu 1. Mos. 38, 2).

Das Eden-Land mit dem Paradiese versetzt IE an den Aequator im Osten der οἰκουμένη (Beide Comm. zu 1. Mos. 2, 11, wo auch im gangb. Comm. von den 4 Flüssen des Paradieses gehandelt wird. Vgl. zu 1. Mos. 2, 8 im frgm. Comm. S. 36, Z. 14, ed. Friedländer). An geograph. Angaben bei IE sind bemerkenswerth:

α) Kürz. Comm. zu כי קרוב הוא 2. Mos. 13, 17 sagt er: Der gerade Weg von Aeg. nach Palästina erfodere 10 Tage.

β) Das ים סוף liege im O. v. Aeq. (kürz. Comm. zu 2. Mos. 13, 18).

γ) Zu Obadja V. 20 sagt IE: die כְּנַעֲנִים sind die vor den Israeliten fliehenden Kanaaniter; sie bevölkerten Alemania. So sagt IE mit den Eingangsworten: שמענו מפי גדולים.

δ) Das.: Dieselben sagen צָרְפַת sei פרנסיה, d. h. Francia, Frankreich.

ε) Jonathan übersetzt ספרד mit אספמיא, also Hispania.

ζ) Zu Jona 1, 2 sagt er über Niniveh: וחכמי ישראל בארץ יון אומרים כי היא הנקראת אורט"ה (l. אטרוייה), d. h. Troja, denn zu Zef. 2, 13 sagt IE: ואם נינוה היא אטרוי"ה הנה ויט ידו על צפון רָחֲקָה מהקו השוה ארבעים ושתים מעלות (42° nördl. Breite), was in der That der Lage des alten Troja nahe kommt.

η) Zu Jona 1, 3 bemerkt er: אמר הגאון כי תַּרְשִׁישָׁה תרסוס ורבי מבשר אומר שהיא עיר תונ"ס באפריקי (Tarsus in Cilicien).

Wilhelm Spitta Die Geographie des Ptolemaeus bei den Arabern, S. 21 in den Verhandlungen des Oriental. Congresses, II, Erste Hälfte, Berlin, Weidmann 1882. Spitta sagt von Muhammed Ibn Musa, dem Bearbeiter der γεωγραφικὴ ὑφήγησις d. i. Anleitung zum Kartenzeichen: Die 22 Klimate seines Vorgängers (Ptolemäus I, 23) reducirte er auf sieben, hierin älteren Geographen und den Persern folgend, indem er das 22-te, hinter dem Aequator liegende Klima nicht mitzählte und nur allgemein ما خلف خط الاستوا nannte; dann die ersten vier Klimate des Ptol. zu einem einzigen Klima zusammenfasste und je zwei vereinigte bis zum siebenten, das allein aus dem 15-ten Klima des Ptolomäus bestand. Alles, was jenseits des siebenten Klima's liegt (Klima 16—21 des Ptol.), fasste er wieder in eines zusammen unter der Bezeichnung: ما خلف الاقليم السابع, so dass er eigentlich neun Klima's erhält, wie andere arabische Geographen, z. B. Ibn Sa'yd elmaġraby.

δ) Zu Dan. 7, 4 zählt er als muslimische Staaten auf: Chorasan (בראסן, lies: כראסן), Ispahan, Aliman, Mekka, Aegypten Afrika, Beduinen, Marabata(?), Berberei, Aethiopen.

Irrig sind folg. geographische Annahmen des IE:

α) Der Berg Zion soll im N. Jerusalems liegen (zu Ps. 48, 3).

β) Edom soll zwischen חרן und Palästina liegen und Saadia's zutreffende Bemerkung falsch sein (zu וישלח 1. Mos. 32, 4).

γ) Assyrien's Lage, das er mit שור identificirt, im Westen Palästina's (zu 1. Mos. 25, 8; zu Jes. 43, 5; 49, 12).

δ) Bemerkenswerth ist seine Angabe, das Mondgebirge mit den Nilquellen liege im S. des Aequators (beide Comm. zu 1. Mos. 2, 11, wo מהר הלבנה im gangb. Comm. st. des falschen מהר הלבונה zu lesen ist).

Was sodann die Erzeugnisse der Erde betrifft, so weiss IE von merkwürdigen Steinen zu erzählen im gangb. Comm. zu 2. Mos. 28, 9. Neben dem Magneten nennt er einen Traumstein, der Träume demjenigen bringt, der ihn am Finger trägt, einen blutstillenden und einen essigscheuen Stein sowie den auf dreieckige Krystalle brüchigen Stein. Im kürz. Comm. zu 2. Mos. 7, S 17, Z. 27 ff. nennt er den Magnetstein, den essigscheuen, tönenden Stein (Bimstein?), elektrischen Stein (Bernstein!), elektrischen Fisch.

Die übrigen gelegentlichen Aeusserungen bei IE über die irdische Natur beziehen sich auf die organischen Wesen.

Physiologisches

soll hier so weit zusammengestellt werden, als es nicht den Menschen insbesondere betrifft und später in der Anthropologie seine Stelle zu finden hat.

Die Seele ist Substanz und nicht Accidens (zu Koh. 12, 7; dasselbe hatte Saadia in Emun. VI, 1, p. 63 b., ed. Berlin, ausführlich begründet. Vgl. auch Dieterici, Weltseele, S. 164). Der Leib ist die Wohnung[1]) oder die Grundlage der zu empfangenden Seele (frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 20, S. 30, ed. Friedl.: ישרצו המים, יולידו ויפרו, והטעם שהמים וטעם תוצא תכין המוסד :zu 1, 24, S. 31 ;יכינו הגוף לדירת הנפש לקבל כח הנפש שהיא בצמחים ובחיות, ובאחרונה הנשמה העליונה באדם לברו. Aus der letzten Stelle ersieht man klar, dass IE ebenso wie schon Aristoteles den Pflanzen eine Seele zuschreibt.) Dieser organische Leib ist aus den vier Elementen gestaltet;

[1]) Oder Haus, wie es Dieterici, Anthropologie, S. 5 unter näherer Ausführung dieses Gleichnisses heisst.

das Knochengerüst der höheren Thiere und des Menschen werden indessen mit Recht dem Erdelemente zugerechnet (zu 1. Mos. 3, 19 gangb. Comm.; kürzer im fragm. Comm. z. St. S. 40). Die bekannten einzelne Kräfte der ernährenden Seele zählt IE her unter יש אומרים zu Koh. 12. 3[1]). Die Lehre vom Stoffwechsel spricht er zu כי שכחתי מאכל לחמי Ps. 102, 5 so aus, dass die Nahrung einen Wechsel bewirkt, indem sie die durch Verdunstung ausgeschiedenen Theile des Körpers ersetzt.

Bei den lebenden Wesen (Thieren) lehrt IE nach Aristoteles wie seine Zeitgenossen als Zweck der Athmung die Abkühlung des Leibes, um frische Luft an die Stelle der durch das Herz erhitzten Luft zu bringen[2]).

Das Herz entsteht zuerst im Leibe, ist Sitz des Lebensgeistes und gewissermassen König, während das Gehirn sein Feldherr ist (die Wahrnehmungen vom Herzen zur Vermittelung für den übrigen Körper empfängt). Es ist das erste Hilfsmittel für die denkende Seele (המרכבה הראשונה לנשמת האדם העליונה)[3]). Darum werde Herz auch im Sinne von Geist, Wissen, Verstand und Gedanken gebraucht, während es eig. nur eine der drei Seelenkräfte (Lebensgeist oder Thierseele nach Aristoteles und Zornesvermögen nach Plato) bezeichnet (zu Koh. 1, 16)[4]). Vgl. zu 1. Mos. 1, 1; zu 5. Mos. 6, 5 (בכל לבבך); frgm. Comm. zu 1. Mos. 2, 7, p. 36, Friedl.; im Gedichte אזכיר קצות נוראות in Sidd R. Amram II, 30 b: רוחי מכל נכבדת יסודתה בלב עומדת. ואשו תמיד יוקדת. כי באש יי.

Ueber die fünf Sinne ארבע הרגשות in der hl. Schr. spricht IE kurz zu 5. Mos. 4, 28 (vgl. Kaufmann, die Sinne, S. 189, A. 27). Der Tastsinn, meint er dort, bedarf

---

[1]) s. m. Ethik des Maimonides, S. 48, A.

[2]) Hierüber spricht sehr lehrreich Kaufmann, Die Sinne, S. 83.

[3]) Vgl. More des Maim. II, 30: רוחי שהוא התחלה (Princip).

[4]) Auch hier ist Kaufmann a. a. O., S. 63—65 nachzulesen. — Ibn Sina bei Landauer, Psychologie des Ibn Sina, Ztschr. d. d. morg. Ges. 1876, S. 402 vermittelt zwischen Aristoteles, der die Seelenthätigkeit dem Herzen, und Galenus (131—200 nach Chr.), der dieselben dem Gehirne zuwies, und sagt: Das Herz ist nach Aristoteles die Quelle von allen Kräften; doch ist ihre Thätigkeit in den verschiedenen Organen. So ist die Thätigk. d. äuss. Sinne in den bekannten Organen, die des Gemeinsinns in der vordern Gehirnhöhle, die der Phantasie in der mittlern, die des Gedächtnisses in der hintern, die der Denkkraft in ganzen Gehirn, vorzüglich aber an der Seite der Einbildungskraft. — Vgl. hierzu die übereinstimmende Lehre Kus. V, 12, S. 392[1] Cassel; vgl. auch Dieterici, Anthropologie, S. 7 und 56. — Die Lehre v. d. Seelenkräften bei Ibn Sina giebt Landauer das. 404 A.

einer Hervorhebung wegen seiner genügend hervortretenden Wirkung nicht, zumal er eigentlich als Lebenswurzel gelten könne. Dem Gesichtssinne giebt er den Vorzug vor dem Gehör (gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 6; 20, 1)[1]. Das Sehen erklärt IE aus dem Eindrucke der Bilder, welche die Oberfläche der Dinge in der klaren Luft wiederspiegeln[2], sowie das Hören aus dem Eindringen der Luft mit den Klangfiguren des Schalls in unser Ohr (zu Koh. 1, 8; vgl. zu 2. Mos. 20, 1 gangb. Comm.)[3]. Die letztere Auffassung diente bekanntlich schon früher zur Vermittelung bei der Erklärung des an die Propheten oder an ganz Israel vernehmlich ergangenen Redens Gottes: Saadia Em., II, 8, 9, S.33 b, Z. 18, ed. Berlin; Kus. I, 89[4]. Im kürzern Comm. zu 2. Mos. 23, 20 spricht IE über die Häute (מעלות, Bänder) des Auges, die Krystalllinse (גרגיר הלבן) und die Sehthätigkeit durch Combination der aus der Seele von innen und aus den Dingen von aussen in das Auge strömenden Lichtes, worin IE Plato und Galenus folgt (Kaufmann, Die Sinne, S. 108, A. 40; s. auch Sachs, Relig. Poesie, S. 227, A. 1; Zarza in מקור חיים z. St. und dazu die erläuternden Benennungen bei Jellinek, Beiträge zur Gesch. der Kabbalah I, S. 36, A. 2; Maimonides Moreh III, 19 bei m. hdschr. A. 12 und diese selbst; Ibn Sina bei Landauer, ZDMG, 1876, S. 392). Doch kann der Mensch, sagt IE im k. Comm. zu 2. Mos. 23, 20 (Excurs geg. Saadia, S. 72, Z. 5ff.) mit Gewissheit nichts erklären, wie die Sinnesthätigkeit, wie das Lachen, wie die Zeugung zustande komme. — Bei der Aufzählung fügt IE das Sprechen beim Menschen ein. Zu וכל דרכי הסכנתה Ps. 139, 3 sagt er: ומלת דרכי הם דרכי התולדת, העין לראות והאזן לשמוע והחיך לטעום והלשון לדבר והאף להריח וכל הגוף להמיש, וכן מעשה כל אבר דבר ידוע לא יעשנו אבר אחר, וחכמי התולדת יבינו זה. Der Geruchssinn hat nach Comm. zu והריחו Jes. 11, 3 vor den and. Sinnen das voraus, dass er nicht, gleich diesen, einer Täuschung ausgesetzt ist (vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 155, A. 23.). — Ueber die Gemeinschaft der Sinne und deren gegenseitige Stellvertretung in der hl. Schr. spricht IE zu 1. Mos. 42, 1; im kürz. Comm. zu 2. Mos. 5, 21, S. 15, Z. 19 und sonst; zu ומזוק האור Koh. 11, 7 nennt er den

[1]) Vgl. Kus. IV, 6 und Kaufmann, Attribl., S. 221, A. 207.
[2]) S. Kaufmann, Die Sinne, S. 111—113 und A. 47 das.
[3]) Kaufmann das. S. 136, A. 22.
[4]) Auch diese Stellen hat schon Kaufm. a. a. O. S. 135, A. 21, wo auch das Vorangehende sehr lehrreich ist.

Gemeinsinn, den er mit Ibn Sina (S. 403, A. 4) in die vordere Gehirnhöhle versetzt, während Aristoteles das Herz noch als Organ des Gemeinsinns bezeichnet hatte. Doch klingt zu Jes. 42, 18: השמיעה והמראה עיקרה בלב החרשים an Aristot. an

Die wirren Träume sind nach IE durch eine Fülle des Magens hervorgebracht, wobei eines der vier Elemente die Oberhand gewinnt und dadurch die Unklarheit erzeugt (zu Koh. 5, 2 כי בא החלום).

Zu Ps. 55, 7 מי יתן לי אבר כיונה erwähnt IE die Brieftauben (ועמה ישגרו המלכים ספריהם).

Zu Jes. 38, 17 הנה לשלום bemerkt IE: Ein Vorwiegen der rothen (gelben) Galle bringt Krankheit in der Jugend und Gesundheit im Alter.

7. Endlichkeit der sublunarischen Welt.

Wie die sublunarische Welt durch das Schöpfungswerk zeitlich entstanden ist (ob. S. 66 ff.), so ist ihrem Bestande auch eine bestimmte Frist beschieden (gangb. Comm. zu 1. Mos. 8, 22: עוד כל ימי הארץ, להודיע כי יש לה קץ קצוץ (so cod 52, 53; Ausgg. קצוב) frgm. Comm. zu ders. St., S. 54: עוד כל ימי הארץ יש אומרים כי לעולם היא עומדת, ויש אומרים כי יש לה סוף ועת, והעד המה יאבדו ואתה תעמוד וכבר (Ps. 102, 37) רמזתי לך האמת בפרשת בראשית, womit die hier folg. Stelle gemeint ist; fragm. Comm. zu בראשית 1. Mos. 1, 1, S. 11, Z. 1. 2 ed. Friedl.: ועינינו כי שם לשמים ולארץ ראשית, על כן יש להם סוף (d. h. der Luft)

Doch versteht IE unter dieser Endlichkeit das immer wieder eintretende Aufhören der jetzt bestehenden Verhältnisse der Erde. Es ist der in der griechischen Philosophie und im Talmud bereits vorgebildete Chiliasmus seiner Zeit, den IE hierbei andeutend berührt.

Bekanntlich hatten die Pythagoreer ein Weltjahr von vieltausendjähriger Dauer gelehrt, nach dessen Verlaufe alle Gestirne ihren ursprünglichen Stand wieder erlangen und damit Alles in der Welt zu seinem frühern Stande zurückkehren sollte, um in gleichem dieselben Erscheinungen hervorzubringen (Zeller, Phil. d. Gr., I^4, 411). Heraklit hatte den Zeitpunkt, da alle sieben Planeten in denselben Zeichen, wie früher, stehen, nach jedesmal 10800 Sonnenjahren (nach Censorinus) oder nach 18000 Sonnenjahren (nach Stobäus) eintreten lassen (das. S. 640). Plato aber gab dem Weltjahre rund den Betrag von 10000 Jahren.

Die talmudischen Aussprüche schliessen sich zum Theil den griechischen an (vgl. Saadia bei Jehuda b. Barsilai, פי' ס' יצירה, S. 174), wie IE die Stelle von den 18000 Jahren oder Geschlechtern (Sukka 45b; Sanh. 97b), oder von den 18000 Welten (Aboda sara 3b) deutet, theils tragen sie den biblisch-nationalen Hintergund deutlich an der Stirn, wenn nach Analogie des Sabbattages und Sabbatjahres der Welt 6000 Jahre des Bestandes gegeben werden, worauf dann ein siebentes Tausend der Verwüstung und Ruhe folge (Abod. sar. 9a; Sanh. 97a; Mischn. Tam. 7, 4).

Das Vorrücken der Nachtgleichen oder, nach IE, des Ortes des Sonnenzeniths, begründet bei IE den regelmässigen Wechsel und den wiederholten Untergang und Stillstand der Entwickelung der Erde an den früheren Stellen derselben. Er sagt zu על כן לא נירא בהמיר ארץ ובמוט הרים בלב ימים Ps. 46, 3: Da die Stelle der Sonnenhöhe fortrückt von Grad zu Grad und von Sternbild zu Sternbild, so sagen die Naturkundigen, es werde für die Erde eine Zeit kommen, worin das Festland zum Meere und das Meer zum Festlande werden wird. — Hiermit verbinde man, was IE im gangb. Comm. zu 1. Mos. 8, 22 sagt: Wie wichtig ist die Auslegung der Worte (Ezech 48, 35): „um 18000" (wozu Raba Sanh. 97b und Sukka 45b die Auslegung giebt: Der Geschlechter, die Gott der Herr bestehen lässt[1]), giebt es 18000); nur versteht, sagt IE nicht Jeder, was dies besage

Joseph Tob-Elem (im צפנת פענח, cod. 23 d. Sem.-Bibl. = אהל יוסף in מרגלית טובה) zu 1. Mos. 8, 22 erklärt die Meinung des IE so: Ptolemäus nahm an, in 100 Jahren rückten die Fixsterne um einen Grad ostwärts; folglich 360° in 36000 Jahren und 180° in 18000 Jahren. Da nun nach Abraham b. Chijja im ס' העיבור I, p. 6 und nach dem ihm folgenden Abraham Ibn Esra die Erde zur Hälfte aus dem Wasser hervorrage, zur anderen Hälfte aber im Wasser versunken sei, so vollende die Sonnenhöhe ihr gleichzeitiges Fortrücken vom Anfange des Widders bis ans Erde der Jungfrau, nämlich 180°, in ebenfalls 18000 Jahren, und damit rücken auch Festland und Wasserhülle in gleichem Zeitraume um den Erdkörper und wird, wie IE in der angeführten Stelle des Psalmencommentars sagt, das Festland Meer und das Meer Festland. — Die Agadah hätte sonach in sehr beachtenswerther Weise die Ptolemäische Ansicht andeutend ausgedrückt. IE findet dies sehr merk-

[1]) דרי דקמיה קודשא בריך הוא תמני סרי אלפי הוו.

würdig, stimmt aber nicht dem Ptolemäus, sondern späteren Astronomen bei, wonach nicht 100, sondern 70 Jahre für je einem Grad anzunehmen sind. In seimem Comm. nämlich zu לאלף דור 5. Mos. 7, 9 bemerkt er: טעה האומר כי בשלשים אלף וששת אלפים ישוב גלגל המזלות, כי הנה נמצאה המעלה בשבעים שנה, וטעם אלף עד אין קץ. Also der Umlauf des Fixsternhimmels (oder das Fortrücken der Nachtgleichen und der Sonnenhöhe) in 36000 Jahren (Heraklit nach Stobäus und Ptolemäus) ist unrichtig; derselbe vollzieht sich vielmehr in rund $70 \times 360 =$ rund 25200 Jahren. Es ist also mit den 1000 Geschlechtern zu je 36 Jahren in der Stelle 5. Mos. 7, 9 keine bedeutsame Periode zu bezeichnen; 1000 Geschlechter heisse also hier nur „viele Geschlechter".

(Fortsetzung folgt.)

Samau'al b. Jahjâ al-Magribî und seine Schrift „Ifhâm al-Jahûd."

Von

Martin Schreiner.

(Fortsetzung)

„Die zweite Ursache davon, dass die Last auf sie so drückt, ist nach S. b. J., dass die Juden im Osten und Westen der Welt zerstreut sind. Es gibt aber keine Gemeinde in einer Stadt, in der ein Glaubengenosse, aus fernem Lande kommend, seine Stärke in seinem Glauben, eine übertriebene Frömmigkeit und Enthaltsamkeit nicht zeigen würde. Ist er ein Gesetzeskundiger, so wird er ihnen gewisse Dinge verbieten und ihnen beibringen, dass sie sich gewisse Dinge abgewöhnen müssen, und wird sie in religiösen Dingen der Leichtfertigkeit bezichtigen Darin, was er verbietet, beruft er sich auf seine Lehrer und Landsleute, der grösste Theil seiner Stützen ist aber erlogen. Er will damit nur die Herrschaft oder irgend ein Ziel bei ihnen erreichen. Will er aber gar unter ihnen bleiben und die Führerschaft unter ihnen erlangen, so wirst du sehen, wie er sobald er sich niederlässt, nicht von ihren Speisen isst und von dem, was sie geschlachtet haben. Er untersucht das Schächtmesser

ihres Schächters, wird diesem Manches verbieten und sagen: „Ich esse nur von meiner eigenen Schechita.“ Du wirst sehen, wie sie mit ihm ihre Mühe haben, wie er nicht aufhört, das Erlaubte zu verbieten, wie er durch erfundene Stützen es ihnen beibringt, dass es verboten sei, bis sie daran nicht mehr zweifeln“ [1]).

„Denn dieses Volk glaubt, dass die Erschwerung des Lebens und das Verbieten des Erlaubten die höchste Religiosität und Frömmigkeit sei, und sie glauben, dass die Religion und die Wahrheit bei dem zu finden sei, der über sie Erschwerungen verhängt, sie sehen nicht darauf, ob er Beweise anführt oder nicht, und sie forschen nicht, ob seine Behauptungen wahr oder nichtig seien. So ist es bei einem gesetzeskundigen Ankömmling. Ist aber der Fremde gar ein Rabbiner und Gelehrter, so kannst du deine Wunder von Gesetzlichkeit sehen, die er einführt, und die Gebräuche die er ausheckt, denen er Pflichten hinzufügt. Keiner von ihnen kann

---

[1]) unten. والسبب الثانى فى تضييق الأصر عليهم ان اليهود مبدءون فى شرق البلاد وغربها فما من جماعة فى بلدة الا وإذا قدم عليهم رجل من أهل دينهم من بلاد بعيدة يظهر لهم الخشونة فى دينه والمبالغة فى التورع والاحتياط فان كان من المتفقهة فهو يشرع فى إنكار أشياء عليهم ويوهمهم التنزّه عمّا هم فيه وينسبهم الى قلّة الدين وينسب ما ينكره عليهم الى مشائخه وأهل بلده ويكون فى أكثر ذلك الاسناد كاذبا ويكون قصده بذلك اما الرئاسة عليهم واما تحصيل غرض منهم ولا سيّما إن اراد المقام عندهم أو التدبير بينهم فتراه أول ما ينزل بهم لا يأكل من أطعمتهم ولا من ذبائحهم ويتأمّل سكّين ذبّاحهم وينكر عليه بعض أمره ويقول أنا لا آكل الا من ذباحة يدىّ فتراهم معه فى عذاب لا يزال ينكر عليهم الحلال والمباح ويوهمهم تحريمه باسنادات يخترعها حتى لا يشكّون فى ذلك.

ihm widersprechen, und so siehst du, wie sie sich ihm ergeben, und er ermahnt die Schwachen, ohne dass man seiner los werden könnte. Wenn er erfährt, einer von den jüdischen Jünglingen habe am Sabbat auf einer Anhöhe auf der Strasse gesessen oder von einem Muslimen Milch oder Wein [1]) gekauft, so schimpft und flucht er ihm vor einer Versammlung von Juden dieser Stadt, er gibt ihnen Preis seine Ehre und bezichtigt ihn der Leichtfertigkeit in religiösen Dingen. Dies und die oben erwähnte Ursache sind die Quelle davon, dass die Juden eine schwere Last auf sich genommen und ihr Leben erschwert haben, und dass sie die Speisen anderer und die Vermischung mit Nichtjuden meiden, was nun dem Forscher klar sein wird [2])".

---

[1]) Ueber das Weinverbot s. Pol. Lit., S. 333.

[2]) S. 70. لأن هؤلاء القوم يعتقدون ان تضييق المعيشة وتحريم المحلّلات هو المبالغة فى الدين والزهد وهم ابدًا يعتقدون الدين والحقّ مع من يضيّق عليهم ولا ينظرون هل يأتى بدليل أم لا ولا يبحثون عن كونه حقّا او مبطلا هذا حال القادم الى بلد من المتفقهة فاما ان كان القادم أحد أحبار اليهود وعلمائهم فهنالك ترى العجب من الناموس الذى يعتمده والسنن الذى يحرثها ويلحقها بالفرائض ولا يقدر احدهم على الاعتراض عليه فتراهم مستسلمين إليه وهو يجتلب تحلئة مدرهمهم حتى لو بلغه أنّ بعض أحداث اليهود قد جلس على قارعة الطريق فى يوم السبت او اشترى لبنًا من بعض المسلمين او خمرا ثلبه وسبّه فى مجمع من يهود المدينة وأباحهم عِرْضَه ونسَبَه الى قلّة الدين فهذا السبب والسبب الذى ذكرناه قبله العلة فى تشديد الأصر الذى جعلت اليهود على انفسها وتضييق المعيشة عليها وتجنبهم مأكل غيرهم ومخالطة من كان على غير ملتهم وقد اوضحناهم للمتأمّل.

Im Schlusscapitel des Buches macht S. b. J. den Juden ihre Leichtgläubigkeit und Thorheit zum Vorwurf, die sie gegen die Wahrheit blind machen, und durch welche sie Unmöglichkeiten als wahr anzunehmen veranlasst werden. Nun folgt ein grosses Sündenregister, in welchem alle Ereignisse der biblischen und nachbiblischen Zeit, die sein Missfallen erregten, aufgezählt werden. Das goldene Kalb, die Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Aegyptens, die Theilnahme am Aufstande Abschaloms gegen David, an dem des Scheba' b. Bichri, der Dienst der zwei goldenen Widder (الكبشين wie oben S. 177.), das alles wird als Zeugniss für die leichtgläubige Natur der Juden aufgeführt. Dann folgt die Geschichte des Pseudo-Messias Menachem b. Sulejmân Ibn Al-Rûḥî, die schon von Haarbrücker und Munk mitgetheilt worden ist[1]). Zu dieser wollen wir bemerken, dass trotz der Behauptung S. b. J.'s, dass die von ihm erzählten Ereignisse, also auch der Glaube der Bagdâder Juden, dass sie in einer Nacht nach Jerusalem fliegen würden, in seiner Zeit stattgefunden haben soll, die Erzählung von der Absicht der Juden nach Jerusalem zu fliegen, uns sagenhaft erscheint. Die Geschichte wird auch von Ibn al-Aṯîr erzählt, nach welchem sie im Jahre 487 d. H stattgefunden haben soll[2]). Gegen die Geschichtlichkeit des Vorganges spricht aber der Umstand, dass Al-Tabarî[3]) dasselbe von der Secte der Râwendija sagt. Wenn wir noch hinzunehmen, dass das Herniederfallen aus der Luft von Zauberern, falschen

[1]) Joseph ha-Cohen, Emek habacha, deutsch von M. Wiener, S. נ"ב ff.

[2]) Kâmil, ed. Tornberg X S. 162. فى هذه السنة فى ربيع الآخر رأى بعض اليهود بالغرب رؤيا انهم سيطيرون فاخبر اليهود بذلك فوهبوا أموالهم وذخائرهم وجعلوا ينتظرون الطيران فلم يطيروا وصاروا ضحكا بين الامم.

[3]) III S. 418. قال فحكى عن بعض مشيخنا انه نظر الى جماعة الراوندية يرمون انفسهم من الخضراء كأنهم يطيرون فلا يبلغ احدهم الارض الا وقد تفتت وخرجت روحه

Messiassen und Teufeln ebenfalls erzählt wird, so werden wir es für wahrscheinlich halten, dass hier eine volksthümliche Anschauung mit den Juden und ihrem Pseudo-Messias, der allerdings historisch sein mag, in Zusammenhang gebracht wird.

III.

Die Aussprache des Hebräischen bei Samau'al b. Jahjâ.

Die im Vorhergehenden angeführten hebräischen Texte aus der Schrift S. b. J's. geben uns ein treues Bild von der Aussprache des Hebräischen bei den Juden, unter denen der Verfasser gelebt hat. Nach seinen Umschreibungen wurde das Kâmez als ـَا, das Patach wie das kurze arab. Fatha, manchmal auch als â ausgesprochen, ـِ wird immer durch ـِي wiedergegeben, ebenso das Segôl in der betonten Sylbe. Chôlem und Schûrek werden mit ـُو umschrieben.

Von den Consonanten entspricht dem א mit und ohne Dagesch غ oder ك, dem ר gewöhnlich ذ, dem כ das خ und dem ת das ث, wodurch die von mir aufgestellte Behauptung[1]), dass die arabisch sprechenden Juden naturgemäss die Aussprache des Hebräischen am reinsten bewahrt haben, bestätigt wird.

IV.

Das „Ifhâm al-Jahûd" bei späteren Autoren.

Zum Schlusse haben wir noch Einiges über des Verhältniss des S. b. J. zu anderen Autoren zu bemerken. In der Schrift Ifhâm al-jahûd finden sich einige Berührungspunkte mit Jehuda ha-Lewi[2]), S. b. J. führt aber diesen ebensowenig wie irgend einen Anderen rabbanitischen Schriftsteller an. Die Berührungen brauchen darum noch nicht zufällig zu sein. Nach dem Verkehre, in welchem der Vater S. b. J.'s mit Jehuda ha-Lewi gestanden haben soll, kann man sehr wohl annehmen, dass manche Ansichten des Letzteren dem

[1]) Stade's ZATW. Bd. VI, S. 265. Die von mir das., S. 250 mitgetheilten Umschreibungen aus der polemischen Schrift al-Sinhâǧî's stammen aus dem Werke S. b. J's. Ebenso die von Goldziher in dieser Monatsschrift 1871. S. 309. ff. mitgetheilte Stelle über נוּן.

[2]) S. oben S. 171. 175. 259.

S. b J. bekannt geworden sind. Es ist aber auch möglich, dass die bei Jehuda ha-Lêwî und S. b. J. vorkommenden Anschauungen bei gelehrten Juden in Spanien und Nordafrika allgemein verbreitet waren.

Von den Autoren, welche die Schrift S. b. J.'s bekämpft, beziehungsweise berücksichtigt haben, ist an erster Stelle Maimonides zu erwähnen. Geigers Vermuthung[1]), nach welcher der Abtrünnige, den Maimonides in seinem Briefe nach Jemen[2]) widerlegt, Sam. b. Jahjâ sei, gewinnt durch die vorliegende Schrift an Wahrscheinlichkeit. Der Abtrünnige soll nach Maim. Deut. 33, 2. 18, 16. Gen. 17, 20 auf Muhammed bezogen und in den Worten במאד מאד seinen Namen angedeutet gefunden haben[3]). Das hat auch S. b. J. gethan. Auch die Hervorhebung dessen, „dass wir an einen Propheten glauben, oder seine Prophetie leugnen, das hängt von seiner prophetischen Verkündigung ab, nicht von seiner Abstammung", kann sich gegen die oben[4]) mitgetheilten Ausführungen S. b. J.'s richten. Es ist auch sehr wohl begreiflich, wenn Maim. von der muslimischen Schriftauslegung sagt, dass „die Abtrünnigen, die mit derartigen Dingen spielen, selbst nicht daran glauben, sie würden ihnen auch kein ausreichender Grund sein; sie wollen nur grossthun mit diesen Dingen vor den Muhammedanern und ihnen zeigen, dass sie gläubig seien."

Mit dem Namen wird S. b. J. und seine Schrift erwähnt von Sa'd b. Manşûr[5]) und in einem von Neubauer mitgetheilten anonymen Fragment[6]).

In der jüdischen Litteratur hat die Schrift keine tiefe Spuren hinterlassen, was auch natürlich ist, wenn sie auch für uns als ein interessantes culturgeschichtliches Document gelten kann.

---

[1]) Nachgelassene Schriften, III 92.
[2]) Kobez II 3 c. ff. 5a.
[3]) Ueber die Stelle, an der diese Zahlenspielerei von Maim. abgewiesen wird, s. ZDMG, XLII S. 639.
[4]) S. 178.
[5]) Pol. Lit. S. 324. 327.
[6]) RÉJ. V. S. 52 ff.

Anhang.

I.

Ms. Steinschneider, Nr. 39. S. 78.

إسلام السموءل بن يحيى المغربيّ واقتصاص رؤيته النبيّ صلعم فى ليلة عرفة سنة ثمان وخمسين وخمسمائة ‹بسم الله الرحمن الرحيم› لا إلاه الّا الله عليه توكّلتُ قال السموءل بعد حمد الله والصلاة على نبيّه [79] محمد المصطفى وعلى آله إنّ العناية الإلهية تسوق من يسبق فى علم الله هدايته حتّى يوجد منه الاهتداء فى الوقت الذى سبق فى علم الله وجوده منه فيه وأنا أذكر ما وفّقنى الله له من الهداية وكيف انساقت بى الحال منذ نشأتُ إلى انتقالى عن مذهب اليهود ليكون عبرةً وموعظةً لمن يقع إليه وليعلم متأمّله ان اللطف الالاهى أخفى من أن يحاط بكنهه فانّ الله يخصّ بفضله من يشاء ويؤتى الحكمة من يشاء ويهديه صراطًا مستقيمًا

وذلك أنّ أبى كان يقال له [1]الرّاب يهودا بن [2]أبون من مدينة فاس التى بأقصى المغرب والراب لقبٌ وليس باسم وتفسيره الحبر وكان أعلم اهل زمانه بعلوم التوراة واقدرهم على

[1]) Ms. الزاب, ebenso im Folg.

[2]) Ms. ابو

لتوسع فى الإنشاء والإعجاز والارتجال لمنظوم العبرانى ومنثوره وكان اسمه المدعوّ به بين أهل العربية أبا البقاء يحيى بن عباس المغربى وذلك أنّ أكثر متخصّصيهم يكون له اسمٌ عربىٌّ غير اسمه العبرىّ او مشتقّا منه كما جعلت العرب الاسمَ غيرَ الكنية وكان اتّصاله بامّى ببغداد واصلها [80] من البصرة وهى إحدى الأخوات المبحثات فى علوم التوراة والكتابة بالقلم العبرى وهنّ بنات إسحاق بن ابراهيم البصرىّ الليوى أعنى سبط ليوى وهو سبط مضبوط النسب لانّ منه كان موسى عليه السلام وكان هذا اسحاق ذا علومٍ يدرسها ببغداد وكانت امّهن نفيسة بنت[1] ابى نصر الداوودىّ من رؤسائهم المشاهير وذريته الى الآن بمصر وكان اسم أمّى باسم أم شموأيل النبىّ عم وكان هذا النبىّ قد وُلد بعد أن مكثت أمّه عاقرا لا ترزق ولدًا ولا تحمل عدّة سنين حتى دعت ربّها فى طلب ولد يكون ناسكا لله ودعا لها رجل صالح من الائمة يقال له عيلى فرزقت شموأيل النبى وذلك كله مشروح فى أوائل سفر نبوة شموايل النبىّ فمكثت أمّى عند أبى مدةً لا ترزق حتّى استشعرت

[1]) HS. ببيبت; dass بنت zu lesen ist, beweist der Umstand, dass wie weiter erzählt wird, S. b. J. nach seinem Urgrossvater den Beinamen ابو نصر erhalten hat.

العقم فرأت فى منامها أنّها تتلو مناجاة حنّة أمّ شموايل لربّها فأنذرت انها إن رزقت ولدًا ذكرا تسميه شموايل لانّ اسمها كان باسم أمّ شموايل فاتفق أنها [81] بعد ذلك حملت علىّ وحين رزقتنى دعتْنى شموايل وهو إذا عرّب السموءل وكنّانى ابى أبا نصر وهى كنية جدّى وشغلنى ابى بالكتابة بالقلم العبرىّ ثم بعلم التوراة وتفاسيرها حتى أحكمت علم ذلك عند كمال السنة الثالثة عشر من مولدى فشغلنى حينئذ بتعليم الحساب الهندى وحلّ الزيجات عند الشيخ الأستاذ ابى الحسن بن الدسكرى وقراءة علم الطبّ على الفيلسوف ابى البركات هبة الله بن على والتأمّل لعلاج الامراض ومشاهدة ما يتفق من الأعمال الصناعية فى الطب والمعالجات التى يعالجها خالى ابو الفتح بن البصرى فاما الحساب الهندىّ والزيْج فانّى أحكمت علمهما فى أقلّ من سنةٍ وذلك حين كمل لى أربع عشر سنة وأنا فى خلال ذلك لا أقطع القراءة فى الطبّ ومشاهدة علاج الامراض ثم قرأت الحساب الديوانى وعلم المساحة على الشيخ ابى المظفر الشهرزورى وقرأت الجبر والمقابلة أيْضا عليه وترددت الى الاستاذ ابى الحسن بن الدسكرى والحسن بن النقاش لقراءة الهندسة حتى حلّلت [82] المقالات التى كان

[1]حلّانهُا من اقليدس وأنا فى خلال ذلك متشاغل بالطبّ حتى استوعبت ما عند من ذكرته من الأستاذيْن من هذه العلوم وبقى بعض كتاب اقليدس وكتاب الواسطى فى الحساب وكتاب البديع والجبر والمقابلة للكرخى لا أجد من يعرف منه شيئًا وغير ذلك من العلوم الرياضية مثل كتاب شجاع بن أسلم فى الجبر والمقابلة وغيره وكان بى من الشغف بهذه العلوم والعشق لها ما [2]يذهننى عن المطعم والمشرب إذا فكرت فى بعضها فخلوت بنفسى فى بيت مدة وحلّلتُ جميع ذلك الكتب وشرحتُها وردَدْتُ على من أخطأ من واضعها وأظهرتُ أغلاط مصنّفيها وعزمتُ على [من] عجز عن تصحيحه وتحقيقه وأزريت على اقليدس فى ترتيب أشكال كتابه بحيث امكننى اذا غيّرت نظام أشكاله أنْ أستغنى عن عدّةٍ منها لا يبقى إليها حاجة بعد أن كان كتاب أقليدس معجزًا لسائر المهندسين إذ لم يحدّثوا أنفسهم بتغيير نظام أشكاله ولا [83] بالاستغناء عن بعضها كل ذلك فى هذه السنة أعنى الثامنة عشر من مولدى واتّصلتْ تصانيفى فى هذه العلوم منذ تلك

---

[1]) HS. يحلانها.

[2]) HS. يذهبنى.

السنة والى الآن وفتح الله علىّ كثيرًا ممّا أربح على من سبقنى من الحكماء المبرّزين فدوّنتُ ذلك لينتفع به من يقع إليه وفى خلال ذلك ليس لى مكتسبٌ الا بصناعة الطبّ وكان لى منها أوفر حظ اذا أعطانى الله من التاييد فيها ما عرفت به كل مرض يقبل العلاج من الأمراض التى لا علاج لها فما عالجتُ مريضًا إلاّ وعوفى وما كرهتُ علاجَ مريض إلّا وعجز عن علاجه سائر الأطبّاء وكاعوا عن تدبيره فالحمد لله على جزيل نعمته وعظيم فضله واتّضح لى بعد مُطالعة ما طالعتُه من الكتب التى بالعراق والشام وآذربيجان وكوهستان الطريق الى استخراج علوم كثيرةٍ واختراع أدويةٍ لم أعرف أنى سبقت إليها مثل الدرياق الذى وسمته بالمخلص ذى القوة الناقدة وهى تُبرّئ من عدة أمراض عسيرة فى بعض يوم وغيره من الأدوية التى ركّبتها مما فيه [84] منافع وشفاء للناس باذن الله تع وقد كنتُ قبل آشتغالى بهذه العلوم وذلك فى السنة عشر والثالثة عشر مشغوفا بالاخبار والحكايات شديد الحرص على الاطلاع على ما كان فى الزمان القديم والمعرفة بما جرى فى القرون الخالية فأطلعت على التصانيف المؤلّفة فى الحكايات والنوادر على اختلاف فنونها ثم انتقلتُ من ذلك الى صحبة

الاسحار والخرافات الطوال ثم الى الدواوين الكبار مثل ديوان
اخبار عنترة وديوان [1] ذى الهمّة والبطال واخبار الاسكندر ذى
القرنين واخبار العنقاء وأخبار الطرف بن لوذان وغير ذلك

(Fortsetzung folgt).

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung v. S. 265 · [2])

In Anschluss an den letzten Artikel im Buonarotti hätte ich eigentlich hier mit den letzten 2 Jahrzehnten des XV. Jahrh. zu beginnen; doch sei es gestattet, noch einige Notizen aus früheren Jahren desselben Jahrh. nachzutragen.

Ich weise zunächst darauf hin, dass vielleicht noch vor 1414 eine kleine Abhandlung über die „Tugenden“ (Heilkräfte) der gepriesenen Pflanze Rosmarin nach einer italienischen Recension hebräisch bearbeitet sich erhalten hat, was allerdings zu keinerlei Vermuthung über die Persönlichkeit des italienischen Bearbeiters, etwa nach einer lateinischen Grundlage, berechtigt (das Nähere in „Hebr. Uebersetzungen“, S. 823, dazu S. XXXII). Doch wäre auch eine hebräische Uebersetzung aus dem Italienischen in jener Zeit für die Kenntniss des Italienischen seitens der Juden beachtenswerth.

In meinen Aufzeichnungen finde ich an dieser Stelle: „vor 1469, vierzig Terzinen“ mit dem Citat „Il Vessillo 1878, p. 182“, aber auf dieser Seite finde ich Nichts; ob ich mich in dem Jahrgang oder in der Seitenzahl geirrt habe, kann ich jetzt nicht herausfinden; ich vermuthe jedoch

[1] HS. دلهمة.

[2] Oben S. 317 ist nachzutragen Ms. München 91, und S. 318: Anfänge der Psalmen für die 28 Mondstationen in Ms. München 214; ZDMG. XXV, S. 383 giebt f. 140 an; vgl. Catal., S. 95 unter [4] (worauf unter [7] zu verweisen war) falsch: 101; Zur pseud. Lit., S. 13 falsch f. 137.

Ersteres; denn die Mittheilungen über ital. Lit. sowohl von mir als von M. Soave in seinen Briefen an mich (s. 1878, Indice, p. 398) beschränken sich auf das XVIII. Jahrh.

Im Jahre 1470 begann man das Testament (oder den Befehl) des Bernardino [von Feltre][1]) durch den Druck zu verbreiten, und 1475 verbreitete sich die Anklage von dem angeblichen Märtyrertod des „Simonetto in Trento“,[2]) worüber im Jahre 1480 eine italienische Schrift gedruckt wurde, welche Isak Cantarini (פחד יצחק, f. 48) besass; er teilt das Circular des Dogen Mocenigo (falsch מיניגינו) in hebr. Uebersetzung mit.

Ms. Paris 1198 enthält eine Sammlung von Recepten, worin die Heilmittel italienisch benannt sind. Nach einer Privatmittheilung Neubauer's vom 3. Oktober 1890 enthält das Ms. 65 Bl., f. 1b ist das Datum 1489 angegeben, wovon der Catalog Nichts verräth.

Ms. Luzzatto 10 enthält Rechnungen (*Contes et calcules*), wie es scheint, in italien. Sprache und Schrift vom Jahre 1497 (ausser den Hebräischen) 107 Bl 4⁰.

Ins Mittelalter gehört auch die Tanzkunst des Juden Guglielmo; dessen hebräischer Namen, wenn die Autorschaft richtig angegeben ist (und ein sachlicher Grund dagegen ist nicht erfindlich), Benjamin sein dürfte, wofür sich die Analogie aus jener Zeit findet (Portaleone, H. B. XIX, 75, XX, 47, vgl. ms. Halberstam n. 400, Catal. S. 118), Gugl.'s *Trattato dell' arte di ballare* erschien in einer Sammlung unedirter Schriften 1873 (H.B. XIX, 75, Jahresberichte der Geschichtswiss, Jahrg. II, Abth. I, 62); eine 2. Ausg. von Messori Boncaglia ist im Giornale degli eruditi vom 15. Febr. 1885 angegeben, wie mir der verst. Dr. M. Grünwald in einer Karte vom 25. Febr. jenes Jahres mittheilte.

Eine Erwähnung verdient wohl auch an der Grenze des schwindenden Mittelalters die äussere Förderung, welche die italienische Litteratur selbst durch Geronimo (Hieron.) Soncino erhielt[3]), in welchem erst Almanzi den als hebräischen Typographen berühmten Gerson erkannte. Ich verweise hier nur auf die betreffenden Specialschriften:

[1]) S. Cassel, Juden, S. 150a, 157b, 159b, und (theilweise nach ihm) Graetz VIII, 265, kennen diese Stelle bei Cantarini nicht.

[2]) Ueber Simon v. Trient s. die Citate in H.B. VI, 69, XV, 91, XVI, 134. — Simone di Trento . . Trento s. a. (Catal. Luzzatto n. 531); Diss. apologetica sul martirio del beat. Simone ecc. Trid. 1747; Fl. Cornelius, De cultu sancti Simonis etc. ed. II. Trid. 1753. 4; Epistolae etc. Münchener deutsche Handschr. 4358 (Cat., p. 447).

[3]) Auch die Einführung der Cursivtypen kommt hier in Betracht.

Artikel Soncino in Catal. Bodl., p. 3052 — Aldus Manutius und Hier. Soncino von Steinschneider, verb. Abdruck aus Hebr. Bibl. in 30 Exemp. Berlin 1859. — Gaetano Zaccaria (Antonucci, in der 2. Ausg.), *Catalogo di opere ebraiche, greche ecc. stampate dai celebri tipografi Soncini*, Fermo 1868 und 1870 (s. H.B. XI, 31). — Fed. Sacchi, *I tipographi ebraici . . Soncini, Parte I*, Cremona 1877, p. 66. — Moisé Soave, *Dei Soncini*, Ven. 1878 (Hebr. Bibliogr. XIX, 32). Giac Manzoni, *Annali tipografici dei Soncini;* von diesem grossangelegten Werke ist leider nur Bd. II, III und IV, Heft 1, Bologna 1883—6 erschienen.

Das XVI. Jahrhundert.

Die neue Zeit eröffnet in würdiger Weise ein jüdischer, bei seinen christlichen Zeitgenossen hochgeachteter Philosoph, wie wir nicht bloss aus dem Zeugnisse seines eigenen Vaters, des bekannten Isak Abravanel erfahren. Dessen Sohn, Jehuda, italienisch *Leone Ebreo*[1]), verfasste im Jahre 1502 seine *Dialoghi di amore* (ein philosophisches Gespräch zwischen Philo und Sophia), zuerst Rom 1535, dann öfter italienisch gedruckt. auch in einer lateinischen, 3 spanischen und einer hebräischen Uebersetz. von unbekanntem Uebersetzer (ויכוח על האהבה Lyck, 1871), schwerlich identisch mit der dem Jos. Sal. del Medigo gestohlenen, worüber confuse Vermuthungen bei Graetz IX, 7 u. s. w. (s. Catal. Bodl., p. 1609, Hebr. Bibliogr. IX, 80; Munk, Mélanges, p. 528; die שמרים bei Graetz IX, 235 gehören dem Vater Isak, zu Perik. Tabo; s. auch המגיד XV, 330; Zimmels, Leo Hebraeus 1886 und dazu Berichtigungen in meiner Anzeige in L. Geiger's Vierteljahrschrift für die Kultur und Litt. der Renaissance, II, 1886, S. 290 ff.; Zimmels, Leone H., neue Studien, Heft I. Wien 1892). Das dem Leo beigelegte handschriftl. *Drusilla, favola tragica* (nach Tiraboschi XII, 1926) ist von Leone de Somme.

Im Jahre 1504 gelangte ein italienisches Sonett des Juda di Salomone aus Mantua zu der Ehre, in einer Sammlung, die in Bologna erschien, aufgenommen zu werden (Panzer, Annales VI, 323, n. 34). Delitzsch (Zur Gesch. d. jüd. Poesie, S. 70) sagt: „die ersten bekannten ital. Sonette sind von" u. s. w., natürlich von Juden, und auch das ist jetzt zweifelhaft wegen Immanuel b. Salomo; Fürst (B. J.

[1]) „Modigo" noch bei Kayserling, Biblioteca Españ., p. 7, ist nicht ein Namen Leon's.

III, 229) setzt zum Titel der Sammlung in Parenthese: „die ersten ital. Sonette in latein. (!!) und ital. Sprache." Narducci in einem Briefe von 23. 9. 1871 schlägt das Gedicht nicht sehr hoch an.

Bald darauf (nach 1505) [1]) stellte der bekannte Gelehrte Abraham Farissol in Ferrara den Inhalt seiner aufgedrungenen Disputationen mit zwei Mönchen in einem hebräischen Werke zusammen, wovon zwei Redactionen existieren, beide handschriftlich in der hiesigen K. Bibliothek, die erste, wie es scheint, betitelt ויכוח הרת (n. 189), die jüngere מגן אברהם (n. 122). Die uns interessirende Stelle hat Neubauer, in der Vorrede zu seiner Compilation: „The fifty-third chapter of Isaiah" (Oxf. 1876, p. XIV) mitgetheilt; die Berliner Handschrift bietet einige Varianten, deren eine weiter unten angegeben wird. Graetz (IX, 54) giebt den Inhalt in folgender Fassung wieder: Farissol hatte auf Veranlassung des Herzogs den Inhalt seiner Unterredungen hebräisch niedergeschrieben und dann ihn in italienischer Sprache wiedergegeben, damit seine Gegenkämpfer sich auf eine Widerlegung vorbereiten könnten. Man sieht nicht ein, zu welchem Zwecke der Herzog die hebräische Abfassung vor der Disputation veranlasst hätte! In der That erzählt Farissol nur, dass Herzog Hercules, dessen Frau und Brüder in ihn gedrungen hätten, mit den hohen Mönchen zu disputiren. Er habe den Wortlaut der Disputation in ihrer Sprache (בלשונם) niederschreiben müssen, weil sie die Beweiskraft seiner Antworten prüfen und deren Widerlegung ebenfalls schriftlich darstellen wollten. Zur Erfüllung dieser Bitte habe er [seine Antworten] zuerst hebräisch niedergeschrieben und dann ihnen den ganzen Inhalt des Buches in ihrer Sprache gegeben [אשר ולבקשתם להפיק רצונם] בכתבים (!) בראשונה Die hebräische Abfassung geschah also nicht auf den Wunsch Anderer (wahrscheinlich zur besseren Grundlegung und für jüdische Leser); die italienische Bearbeitung ging nicht der Disputation voran und sollte nicht zur Vorbereitung derselben, sondern zur Grundlage einer beabsichtigten Gegenschrift dienen. Farissol war also im Stande, vor und mit hohen Herrschaften italienisch zu disputiren, und das Vorgetragene für solche Männer niederzuschreiben.

[1]) Das Citat bei Vogelstein u. Rieger II, 415 habe ich längst benutzt. „Im hohen Alter an der Schwelle des Grabes" (Graetz IX, 54, im Widerspruch mit VIII, 469, wo Far. im J. 1524 „durch nichts" ein Greisenalter verräth); vgl. H. B. XIV, 43. Far. ist 1451 geboren.

Um diese Zeit drangen vielleicht italienische Stoffe der Romantik in jüdische Kreise? Das sogenannte „Bovo (בבא) Buch", welches der bekannte Grammatiker Elia Levita in jüdisch-deutschen Reimen bearbeitete, giebt zuletzt das Jahr 1507 an, doch ist die erste Ausgabe bis jetzt nicht aufgefunden; auch die ältest bekannten, edd. Prag 1660 und Amsterdam 1661 (diese besitze ich) sind schon selten geworden. Zedner's umfassender Litteraturkenntniss war es gelungen, die italienisehe Romanze, welche den englischen Helden „Sir Bevis of Hampton" als „Buovo d'Antona" besingt und in mindestens 30 Ausgaben existirt, nachzuweisen (s. den Artikel in H.B. VI, 1863, S. 22, dazu IX, 65; Serapeum 1869, S. 132, 149; vgl. [Schmidt] in Wiener Jahrb. f. Lit. 1825, XXXI, 130). Zedner wurde durch die Zeile in der 2. Strophe: „mein *Welsch* Buch zu teutsch zu bringen," auf den Ursprung geführt; ich habe aber auch schon im Catal. Bodl, p. 935 auf die Stelle in der Vorrede (dieselbe fehlt schon in ed. 1661) hingewiesen, wo es heisst: „Aber der Niggun (Melodie), der darauf wird gehen, Den kann ich nit geben zu verstehen; Denn Einer kennt Musiga (so) oder *Solfa*[1]), So wollt ich ihm haben geholfa; Aber ich sing es mit einem *Welschen* Gesang; Kann er darauf machen ein besseren, so hab er Dank". Kurz vorher heisst es: „Es sein etliche welsche Wörter drin" (Zedner l. c.); ein kurzes Verzeichniss der welschen Wörter mit deutscher Uebersetzung ist dem Buche (ed. 1661) angehängt, ich weiss nicht, ob auch in den späteren Ausgaben. Der deutsche Lehrer des Hebräischen in Venedig, der eine englische Romanze nach einer dem englischen Prototyp näher stehenden (Zedner) italienischen Bearbeitung in jüdisch-deutschen Reimen wiedergiebt, weil der Held (wie auf dem Titel zu lesen ist) „durch Gracia (גראטציא) Gotts is er wider kummen zu seinem Königreich, ein fürstlich Wesen wünsch ich euch, die da nemen in Acht, Gotts Ginod (Gnade) Tag und Nacht" — das ist eine charakteristische Erscheinung für die Litteratur der Juden.

Ich knüpfe hieran kurze Notizen über inhaltlich Verwandtes, dessen Zeit ich nicht näher angeben kann. Eine hebräische Bearbeitung des italienischen Romans von *Bernabo e Luciana*, über dessen Original ich vergeblich in den mir zugänglichen Quellen und bei einigen Fachgelehrten Aus-

[1]) Für סולפה lies סולפה, wie Zedner emendirt; Solfa ist die Tonleiter, gewöhnlich ausgedrückt durch *ut re mi fa sol la*, welches ich in einer hebr. Schrift hervorgehoben habe, ich weiss nicht mehr, wo.

kunft gesucht, ist in dem Turiner Ms. Valperga Calusio 211 so lies für 112 in: Die hebr. Uebersetz., S. 967) in hebr. Uebersetzung am Anfang defect, daher ohne Titel; einen (Zusatz zum Ende des Romans (מגלת בירנבו) von Daniel b. Samuel aus Rossena (?) vom 17 Febr. 1506 enthält das Ms. Ancona 25, jetzt in der Bodleiana (Neub. 2577).

Ueber die Fabeln Aesop's, in Ms. Ghirondi-Schönblum 60, werde ich später Näheres mittheilen; kann vielleicht ein Leser dieses Blattes über den dreitheiligen Aesop in Ms. Asulai (Ancona, Catal. Schönbl. 1872) n. 27 etwas in Bezug auf Original und Uebersetzungszeit angeben?

Ich erwähne hier wegen des italienischen (1494 gedruckten) Originals die ליקוטים aus *Luca di Paciuolo* (so lies in: Die hebr. Uebersetz., S. 638), *Summa de Arithmetica, Geometria* etc. in Ms. Almanzi 145, jetzt im Brit. Museum. Möchte Hr. Margoliouth bei seiner Beschreibung der dortigen Mss. die Auszüge in Ms. Digby 143 v. J. 1537 vergleichen, welche vielleicht zu verschiedenen Folgerungen führen könnten.

Vor 1519 verschaffte Moses Arovas oder Rovas, dem Francesco Roseo eine arabische Handschrift der bis dahin in christlichen Kreisen kaum gekannten „Theologie" von (Pseudo-) Aristoteles, die er ins Italienische und Hebräische übersetzte, erstere vielleicht nur mündlich als Grundlage für die lateinische oft gedruckte Uebersetzung (Die hebr. Uebersetzungen S. 244).

Vor 1521 dürfte die italienische Ergänzung der Geomantie in latein. Schrift in Ms. München 294, f. 217 (so lies für 267 im Catal. in beiden Ausgaben) geschrieben sein, da die eingetragenen Geburten schon 1521 beginnen. Näheres wird bei der Beschaffenheit dieses Literaturkreises schwerlich zu ermitteln sein.

In dem Briefsteller von Andr. Senofonte da Agubio (*Flos amoris, formulario di lettere ecc.* Cesena, 1527), mit einem Widmungsschreiben an Hier. Soncino, findet sich ein Sonett von Alberto Soncino, dessen Anfang Soave (dei Soncini, p. 49) mittheilt, indem er die Identität von Alberto und Elieser (Sohn Gerson's) vermuthet. Ist diese Namenscombination sonstwo belegt?

Aus den ältesten römischen Gemeindeakten (*Atti diversi, donazioni, prestiti, divorzi, contratti di nozze ecc.*, in Archivio Urbano storico in Campidoglio), ist ein Namensregister ausgezogen in Vogelstein und Rieger, l. c. II, 417 ff.

Ueber einen Beschluss v. J. 1540 (Vessillo 1878, p. 252) s. unter 1742.

Um die Mitte des XVI. Jahrh. beginnt eine lebhaftere und weniger sprunghafte Anwendung des Italienischen, zu welcher wir übergehen. (Fortsetzung folgt).

Zur Geschichte der Familie Dreyfuss.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Die Persönlichkeit R. Jakob Weils, des in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts einem Orakel gleich aus den verschiedensten Ländern um Entscheidung in allerlei Fragen des Rechtes und des Ritus angegangenen Rabbiners von Erfurt, hat sich so tief dem Gedächtnisse seiner Zeitgenossen eingeprägt, dass in der ganzen Abfolge der von ihm sich herleitenden Geschlechter genau darauf geachtet wurde, den Grad festzustellen, in dem sie von ihm abstammten. So hat sich selbst in deutschen Landen, wo die Aufzeichnungen über die Abstammung seltener sind, die Ueberlieferung der Ahnenfolge weniger gepflegt wurde, in seiner Familie ein Stammbaum erhalten, der aus den Schriften R. Tia Weil's früher in kurzen Zügen bereits bekannt war[1]), jetzt aber Dank der neuesten lehrreichen Arbeit L. Löwenstein's[2]) im vollen Umfange uns vorliegt. „Einem Engel gleich" schwebte das Bild des grossen Stammvaters dem Geiste seiner Nachkommen vor. Als solchen bezeichnet ihn ein Urenkel, der uns auch, wenn seiner verworrenen und Schwerfälligkeit im hebräischen Ausdrucke verrathenden Aufzeichnung[3]) zu trauen ist, die Nachricht überliefert, dass R. Jakob Weil in dem vor der Katastrophe von 1458 von reichbegüterten jüdischen Bürgern bewohnten Erfurt selbst als reicher Mann gegolten habe, dem ein Vermögensstand von 80 000 Gulden zugeschrieben wurde.

Auf R. Jakob Weil im sechsten oder, wenn nach R. Tia's Erinnerung ein Ring in der Kette der Geschlechtsfolge aus-

[1]) Vgl. z. B den Schluss seines Vorworts zu seines Vaters R. Nathanael נחיב חיים (Fürth 1779).

[2]) Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland II. Nathanael Weil, Oberrabbiner in Karlsruhe und seine Familie (Frankfurt am Main, 1898) p. 40—44.

[3]) Vgl. Anhang I.

gefallen ist[1]), im siebenten Gliede führt der Begründer der badischen und schweizerischen Familien Weil-Dreyfuss seine Abstammung zurück, R. Maharam Weil Stühlingen, der gewöhnlich, wie wir es an seinen Nachkommen sehen, Maharam Dreyfuss genannt worden sein wird. Wir kennen kein Datum, das uns genau Zeit und Dauer seines Lebens offenbarte. Nur die Ueberlieferung der Familie hat den Zug festgehalten, dass er auf der Talmudschule R. Meïr b. Gedalja's, des Maharam Lublin, der Liebling seines Meisters geworden sein soll[2]). Ohne näheren Anhaltspunkt, auf die Wende des 16. Jahrhunderts angewiesen, da R. Meïr bereits 1616 aus dem Leben scheidet[3]), vermögen wir auch damit nichts Bestimmtes über Mose Meïr Weil, den Sohn Samuel Uri Schraga's aus Burgau[4]) auszusagen. In Stühlingen im badischen Oberlande angesiedelt, ward er der Wohlthäter der kleinen jüdischen Niederlassungen in seiner badischen und schweizerischen Umgegend und der Gründer des Gotteshauses von Stühlingen, von dessen verschwenderisch opferwilligem Baue der Zug im Gedächtnisse der Nachfahren haften geblieben war, dass zur Bindung des Mörtels statt Wassers Rothwein verwendet worden sein soll[5]). Wenn ich richtig vermuthe, muss aber Maharam Weil-Dreyfuss vor dem Jahre 1659, bei der Unbestimmtheit der Angabe in der Quelle vielleicht selbst einige Jahre vor diesem Zeitpunkte, verstorben sein. Am 7. März 1659 schreibt nemlich Johann Georg Hurter von Schaffhausen an Johannes Buxtorf den Aelteren[6]), es sei vor nicht langer Zeit ein berühmter Jude zu Stühlingen verstorben, der sich der Pflege der jüdischen Litteratur besonders hingegeben habe, dessen Bibliothek nunmehr aber zum Verkauf kommen müsse, da die Wittwe die Forderungen der Gläubiger zu decken gezwungen sei. R. Mathatia b. Adonijja Israel See[7]), der Schüler R. Samson Bacharach's von Worms und sein Correspondent, kann dieser Gelehrte nicht gewesen sein[8]). Wir wissen, dass er Ende 1653

[1]) Löwenstein a. a. O. p. 5 und 42.
[2]) Ib. p. 5, No. 2 und 42.
[3]) I. M. Zunz עיר הצדק, p. 40.
[4]) Löwenstein a. a. O. p. 42.
[5]) Ib.
[6]) Kayserling in REJ VIII, 77: mortuus nuper est Stulingae: Iudaeus insignis etc.
[7]) Vgl. Zunz in Ersch und Gruber's Encyclopädie II, 28. p. 50, No. 58 und meine Bemerkung über מזיא Revue XX, 309.
[8]) Dies nimmt Kayserling an Revue XVI, 318.

Rabbiner in Thiengen gewesen ist[1]). Auch passt auf ihn weder der Bücherreichthum noch die Schuldennoth. In Stühlingen am Wohnsitze Maharam's war damals Chajjim b. Abraham Lehrer und, da er dem Rabbinate R. Mathatia's als Beisitzer zugezogen wird, wohl auch Rabbinatsverweser der Gemeinde[2]).

Der Namensträger des Maharam Dreyfuss wurde sein Enkel, der Sohn seines 1692 mit seinem Bruder Eisik in Stühlingen ermordeten Sohnes Naftali Hirsch[3]). Der Vorname Maharam, den wir in der Familie Weil-Dreyfuss forterben sehen, ist das Erbe eines grossen Ahnen, des an der Spitze der langen Geschlechtsreihe stehenden R. Meïr von Rothenburg. Wie ein Adelsprädicat wurde als Zeichen der Zugehörigkeit zu seinem Hause jedem Knaben der Familie, der Meïr benannt wurde, der Ehrenname des Ahnherrn, die Abkürzung seiner Titel, das Insiegel Maharam[4]) als Geleitname verliehen. Der jüngste Maharam Weil, in dem zugleich der Name des Sohnes R. Jakob Weils, des Rabbiners von Ulm auflebte, wurde als Mann im Gegensatze zu seinem Grossvater, der als Maharam Stühlingen nach seinem schweizerischen Wohnorte bekannt wurde, Maharam Endingen genannt. Hier kam er als Vorsteher und angesehenster Vertreter der schweizerischen Judenschaft zu Ruhm und weithin gekanntem Namen. Mit dieser Ehrenbezeichnung erscheint er in dem Wormser Seelengedächtnisse seiner offenbar in der ersten Jugendblüthe in der Nacht auf den 11. October 1688 verstorbenen Tochter Rel, wohl Aurelia oder Realina[5]). Er selber scheint ebenso,

---

[1]) S. seine Anfrage in den Responsen חוט השני No. 80.

[2]) Ib.

[3]) Dieser Name erinnert an R. Ephraim Naftali Hirsch, den Rabbiner von Wladimir in Wolhynien, den Abkömmling R. Jakob Weils und Stammvater des berühmten Geschlechtes, dem Männer wie R. Heschel von Krakau und seine Söhne und Enkel entstammten, vgl. Löwenstein p. 4, No. 5. 42, Feinstein עיר תהלה, 189 f. Landshuth תולדות אנשי השם p. 69 und Ch. N. Dembitzer כלילת יופי II, f. 39 b.

[4]) Der Ursprung dieses Vornamens gerieth so völlig in Vergessenheit, dass die Aussprache und Rechtschreibung immer mehr in die Formen Marem und Meirem überging. Im grünen Buche von Worms findet sich die Eintragung: יו' ב' ט' סיון [תק"ט] נפטר ונקבר מאהרים אופנהיים וחשלו"י ושל"ח. Die gleiche Quelle verräth die Namensform Marumäus, die wir z. B bei dem Rechtsconsulenten Marumäus Samuel Mayer, nachmals als Christ ordentlichen Professor des Rechts in Tübingen, in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts finden, s. Max Kaulla, Beiträge zur Geschichte der Judenemancipation in Württemberg p. 10f.

[5]) קובץ על יד III, 21 und meine Ergänzung des Datums in ספר המלואים ib. IX, 19. Ueber Endingen und Lengenau vgl. auch Scheid in Revue des études juives XIII, 62 f.

noch bevor er die Kammhöhe des Lebens erreicht hatte, dahingerafft worden zu sein. Wenigsteus sehen wir in einer Urkunde vom 23. Juli 1700 bereits seine Erben angewiesen, „des verstorbenen Jud Marams Hauss“ sammt Zubehör zu verkaufen[1]). Unter den zur Session Vorgeladenen erscheint auch Marx Tryfuss von Längnau[2]).

Der Bruder Maharams, der jüngste Sohn Naftali Hirsch Weil's, der später in Sulzburg sich niederliess[3]), Mose Weil muss 1704 noch an dem Wohnorte seiner Eltern in der Schweiz angesiedelt gewesen sein. Das Fragment eines Beschneidungsregisters in cod. Merzbacher 155, das entweder aus dem badischen Oberlande oder der kleinen jüdischen Enklave in der Schweiz stammt[4]) und in seinen spärlichen Eintragungen aus den Jahren 1701–1704 die dünngesäete jüdische Bevölkerung jener Gegenden verräth, lässt uns in dem Sonntag, den 28. September 1704, am Rüsttage des Neujahrsfestes in den Bund des Judenthnms aufgenommenen Meïr genannten Maharam ausdrücklich einen Sohn Jakob Weils erkennen. Wir haben wohl in diesem jüngsten Namensträger R. Meïr's von Rothenburg den Maharam Dreyfuss zu erblicken, dem am Abend seiner Tage von dem österreichischen Erzherzoge Karl 1798 angeblich so viel Auszeichnung erwiesen wurde[5]).

Quellen:

I.

In meiner Handschrift des mit dem Commentar Samuel b. Juda b. Samuel b. Schemtob Pinchas versehenen בחינת עולם Jedaja Bedarschi's findet sich in dem bunten Inhalt[6]) gegen Ende ein offenbar doppelt unternommener Versuch einer Genealogie, die folgende Gestalt und folgenden Wortlaut zeigt:

אבי זקיני שמיאל כהן ז"ל
אבי של אבי זקיני משה כץ

---

[1]) Johann Caspar Ulrich's Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz (Basel 1768), p. 281 f.

[2]) Ib. über den Mittwoch den 14. Herbstmonat (September) 1698 ermordeten Daniel Dreyfuss von Fürth und den des Mordes angeschuldigten Paccoton von Yverdon oder Yferten bei Bern s. ib. 161—175.

[3]) Löwenstein a. a. O. p. 6, No. 1.

[4]) S. Anhang II.

[5]) Vgl. REJ XVI, 318 Israelit 1869, No. 29.

[6]) In einer Randglosse erscheint der Name R. Josef Zehner's: בל נ ו [ממהר"ר יו]סף צענר יצ"ו [אמר נה].
Der Name erinnert an David Zehner, für den R. Jakob Weil (Resp. 148—50) gegen Abraham Esra eintrat.

יצו' או מוזיץ[1]) כץ יצו'
מהאם ר' יצחק סג"ל ז"ל
מאבי ר' יעקב וויל ז"ל
מאמי זקינתי ת'
אדילקינט בת ר' אשר ז"ל

Die zweite Fassung lautet:

אבי זקיני ר' שמואל כץ י"ץ
אבי זקיני משה כץ י"ץ
אבי זקיני ר' יצחק סג"ל י"ץ
אבי זקיני ר' יעקב וויל ז"ל
מאמי הוא זקיני אם של
אבי הייתה בתו של ר' יעקב
וויל עיר וויל ור' יעקב וויל

גדולי העיר והיה דר בעיר ערפוט והיה כמו מלאך וכל הבעלי בתים עשירי' היו שם למאה אלפי' והובי' היה לכל ולר' יעקב וויל פ' אלפי' היה קודם הגזיר' שהיה שם כן מצאנו פה.

שווינבורק.

II.

Aus cod. Merzbacher 155 Ende.

אלה שמות הילדים שזכיתי להמול(!) אותם

א היום יום ב' יז' אלול תס"א מלתי הילד זכריה מענדיל בן החבר רב יודא שי' בק"ק שטילינג[ן]

ב היום יום ב' כג' טבת תס"ב מלתי הילד מהרם בן גיסי יוסף מלענגלה

ג היום יום ו' ד' סיון תס"ב מלתי הילד יודא בר אברהם מענדינגה

ד היום בש"ק פרשת נצבים כ"ג אלול תס"ב מלתי הילד בני יוחנן שי'

ה היום יום ג' ב' חשון תס"ג מלתי הילד אלי' בר דוד שטילינגן

ו היום יום ו' עש"ק כ"א אדר תס"ג מלתי הילד מנחם בן גיסי יוסף לענג[לה]

ז היום יום ד' י"א ניסן תס"ג מלתי הילד מנחם מנים בן גיסי זעליגמן וואנגה והפריעה היה ע"י הר"ר שלמה גאלינגה

ח היום יום ה' י"ב ניסן תס"ג מלתי הילד יעקב בר זיסל מלענגלה

ט היום יום ה' יום כיפור תס"ד מלתי הילד יוסף בר שמואל טינגה

יו"ד היום יום א' כ"ו תשרי תס"ד מלתי הילד יצחק בר יוסף ב"ש משטיל[ינגן]

יא היום יום ג' ט' שבט תס"ד מלתי הילד נפתלי הירש בר יעקב לענגלה.

[1]) = Moses.

יב היום י"ג כ"ג שבט תס"ד מלתי הילד מאיר בר שמואל עקינגה

יג היום יום ה׳ כ"ח אדר שני תס"ד מלתי הילד בנימן וואלף בר יצחק מטונעשי[נגן[1])]

יד היום יום א׳ ד׳ תמוז תס"ד מלתי הילד מנחם מנס בן גיסי חבר רב שלמה שט[ילנגן]

טו היום יום א׳ ערב ר"ה תס"ה לפ"ק מלתי הילד מאיר המכונה מהרם בר משה ווייל

טז היום יום ב׳ ח׳ תשרי תס"ה מלתי הילד בנימן וואלף בר אברהם ענדינגה

יז היום יום ה׳ ח"י תשרי תס"ה יום ב׳ ח"ה של סוכת מלתי הילד זעליגמן בר מאיר.

Besprechungen.

מסכת פאה מן תלמוד ירושלמי עם פירוש פני משה להג"מ משה מרגליות זללה"ה נר מערבי הוא מסורת הש"ס עין מצוה ונר מצוה וגליון הש"ס להג"מ יוסף שאול הלוי נאטהאנזאן ז"ל וגיסו הג"מ מרדכי זאב הלוי איטינגא ז"ל בעלי מפרשי הים (כמו שנדפס בויטאמיר בשנת תרכ"ו) ועליהם נוסף עתה פירוש חדש רידב"ז ותוס׳ הרי"ד מאת הג"מ יעקב דוד שליטא אב"ק סלוצק Berdyczew, Chajjim Scheftel, 1895. 74 SS. Gr. fol.

Der Verfasser, dessen ausserordentliche Belesenheit im Jerusalemischen Talmud aus früheren Schriften, besonders den שו"ת רידב"ז, וילנא תרמ"א, ersichtlich ist, hat, wie dem Schreiber dieser Zeilen bekannt ist, den ganzen jerusalemischen Talmud commentirt und zum Drucke vorbereitet. In kurzer Zeit sollen die übrigen Theile des Seder Seraim erscheinen. Die Ausgabe enthält. wie bereits aus dem Titelblatte ersichtlich ist, alles was in der [völlig ausverkauften] Schitomirer Ausgabe enthalten ist, dazu den Doppelcommentar des Herausgebers, der besonders die Noten des Wilnaer Gaon zum Jeruschalmi benutzt, erläutert und erweitert hat. Von grosser Wichtigkeit ist die am Schlusse hinzugefügt הודעה רבה deren Anfang lautet: „Im Jahre תרי"ח wurden הגהות zum Jeruschalmi auf den den Namen des Wilnaer Gaon gedruckt, und zwar durch Rabbi Samuel Lurja. Ich mache öffentlich bekannt, dass man sich auf [die Echtheit] dieser הגהות nicht verlassen kann. Sie wurden nämlich abgedruckt von Randglossen, welche sich in der Amsterdamer Jeruschalmi-Ausgabe vom Jahre 1710 befinden. Diese Ausgabe benutzte der Gaon bei seinen Studien und fügte seine höchst wichtigen und lehrreichen Glossen an deren Rande hinzu, aber später wurden zu diesen seinen Glossen andere hinzugefügt von andern Leuten, und Rabbi Samuel Lurja druckte alles im Namen des Gaon ab. Als mir jedoch das Glück zu theil wurde, das obengenannte Jeruschalmi-Exemplar zu erhalten, zeigte ich es dem Rabbi Samuel Lurja, und dieser erkannte an, dass er das Jeruschalmi-Exemplar selbst nicht gesehen habe und nur eine Abschrift der sämmtlichen Glossen besessen habe, in welcher nicht angedeutet war, was wirklich vom Wilnaer Gaon und was von anderen herrührte. Darum mache ich öffentlich bekannt, dass die meisten der in obengenanntem Werke publicirten

[1]) = Do naueschinen.

Glossen nicht vom Gaon herrühren. Die echten von seiner Hand geschriebenen werden in meinem Werke citirt und besprochen".

Rotterdam. Dr. B. Ritter.

1) **Dr. D. Herzog**, Maimonides' Commentar zum Tractat Peah. Arabischer Text mit hebräischer Uebersetzung und Anmerkungen. Berlin, 1894, S. Calvary et Co., 48 u. 43 SS., 8.

2) **Dr. J. Wiener**, Maimonides' Comm. z. Tr. Aboda zara. Arab. Text mit hebr. Uebers. u. Anmm. Berlin, 1895, S. Calvary et Co., 21 u. 43 SS. 8.

3) **Dr. J. Fromer**, Maimonides' Comm. z. Tr. Middoth. Arab. Text mit hebr. Uebers, Anmm. und Zeichnungen nach dem arab. Original. J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1898, 15 und 30 SS., 8.[1])

Herzog lag bloss die Berliner Handschrift Or. qu. 566 vor, während er über die in seiner Abschrift fehlerhaften Stellen durch Neubauers Vergleichung der drei Oxforder Hss. Auskunft erhielt.

Wiener benutzte den Berliner Codex Ms. or. qu. 569 und liess seine Kopie durch Lambert mit dem Cod. Ms. or. qu. 579 der Pariser Nationalbibliothek collationiren.

Fromers Edition liegen Cod. Ms. or. qu. 570 der kgl. Bibliothek zu Berlin und Cod. Ms. or. qu. 579 der Pariser Nationalbibliothek zu Grunde.

Während Herzog die hebr. Uebersetzung nach dem arab. Original verbesserte, hielten es Wiener und Fromer für richtiger, den alten hebr. Text stehen zu lassen und die nach dem Ms. erforderlichen Berichtigungen desselben in Fussnoten anzugeben. Sonst sind die drei Editionen in gleicher Weise angelegt, indem sie aus einem deutschen Theil (Einleitung u. Anmerkungen) und einem hebr. (auf den dem Berliner Codex entnommenen Mischnatext folgt rechts der arab. Commentar und links die hebr. Uebersetzung) bestehen.

Abgesehen von der hohen Bedeutung der Veröffentlichung des uns solange unbekannt gebliebenen Urtextes des Maimunischen Mischnacommentars für die Forschung auf dem weitverzweigten Gebiete der arab. Sprache, indem sich uns hier eine Fülle von bis jetzt unbekannten oder nur wenig bekannten arabischen Vocabeln, Wortformen und Constructionen aufthut, ist die Edition dieses Werkes auch für die jüdische Wissenschaft von nicht zu unterschätzendem Werthe. Wimmeln doch selbst die bessern Uebersetzungen dieses Commentars von Fehlern, so dass durch sie viele Erklärungen des Maimonides einfach entstellt sind und einander widersprechen. Diese Fehler und scheinbaren Widersprüche werden aber durch die Vergleichung des arab. Originals sehr häufig beseitigt. Auch ist die Wiedergabe des im Berliner Codex enthaltenen Mischnatextes von Wichtigkeit für die Herstellung einer richtigen Mischnarecension[2]).

In der That werden auch durch die uns hier vorliegenden drei Arbeiten einerseits viele Fehler der hebr. Uebersetzung verbessert und

---

[1]) Ausser den uns hier vorliegenden drei Arbeiten, die sämmtlich Inauguraldissertationen sind, wurden aus dem Maimunischen Mischnacommentar bereits früher veröffentlicht: Makkoth von Barth, Tohoroth v. Dérenbourg, Aboth v. Baneth, Rosch ha-Schana v. Friedländer, Berachoth v. Weill, Demai v. Zivi, Kilajim von S. Bamberger, Sanhedrin (I—III) v. Weisz, Chullin (III—IV) v. Wohl und Challah v. Bamberger. Bearbeitet, aber noch ungedruckt sind Bezah v. Kroner und Tamid von dem Unterzeichneten. Die letzten acht Arbeiten sind Inauguraldissertationen.

[2]) Vergl. Strack's Besprechung der oben genannten Edition Demai im Literarischen Centralblatt, Jahrg. 1891, p. 1580—81.

einige bis jetzt dunkel gebliebene Stellen des Commentars zu richtigem Verständniss gebracht, andererseits aber auch manche bessere Lesarten für den Mischnatext geboten.

Im Detail sei hier Folgendes bemerkt: S. 15, Anm. 6 stellt Herzog den Satz auf, dass Maim. mit شرح stets „Uebersetzung" bezeichne während er für „Erklärung" تفسير gebrauche. Dem widersprechen viele Stellen des Maim.' Commentars. So heisst es z. B. Kelim 19,5 (ed Dérenbourg p. 167) הדא אלבלאם כלה בין וגארי עלי מתאל אלקול אלמתקדם שרחה פי אלהלכה אלסאבעה und Tamid 6,5 (Vergl. S. 430, Note. 1, Ende) והנאך שרחנאה שרחא באמלא, wo שרח (= شرح) beidemal eine vorangehende, längere Erklärung und Auseinandersetzung bezeichnet.

Aus dem Umstande ferner, dass in der Editio princeps mancher Passus fehlt, der in den andern Ausgaben enthalten ist, kommt Herzog (S. 33—34, Anm. 188) zu dem Schluss, dass Geiger[1]) dem Maimonides mit Unrecht eine zweite Recension seines Commentars zugeschrieben habe. Dem sei hier Folgendes gegenübergestellt: Im Comm. zu Tamid 1,4 lesen wir in der Berliner Hs. בן קטין עמל גטא ללביור מן חית לא יפסלו מימיו בלינה אעני אן לא תבית דנא גטא פתבון מים מנולין. Dieser Absatz dürfte hebr. etwa so lauten: בן קטין עשה מכסה לביור בדי שלא יפסלו מימיו בלינה רצוני לומר שלא ילינו בלא מכסה ויהיו מים מנולין. Nun verstösst aber diese Erklärung nicht nur gegen den Talmud (Vergl. Joma 37a und Sebachim 21b), sondern widerspricht auch der Behandlung desselben Gegenstandes durch Maim. selbst in dem dritten Theil seines Mischne-Thora (Hilchoth Beth ha-Bechira III, Ende). Dagegen lautet dieser Passus — mit dem Talmud und Mischne-Thora übereinstimmend — in dem Pariser Codex wie folgt: בן קטין עמל אניה עלי אלביור תבון ממלוה מן מא ובאנת חול אלביור מן חית לא יפסלו מימיו בלינה אעני אן לא תבית בעד אן נתקדשו המים בביור לאן כל דבר שנתקדש בכלי שרת אם לן נפסל; und zwar entspricht auch dieser letzten Lesart die uns vorliegende hebr. Uebersetzung wörtlich: בן קטין עשה כלי על הביור להיות מלא מים והיה סביב לביור בדי שלא יפסלו מימיו בלינה ר"ל שלא ילינו אחר שנתקדשו המים בביור לפי שכל דבר שנתקדש בכלי שרת אם לן נפסל. Hier liegt also eine Thatsache vor der man nicht mit Vermuthungen und mehr oder minder geistreichen Combinationen beikommen kann, und Geiger hat vollkommen recht, wenn er behauptet[2]), dass Maimonides während und nach der Bearbeitung seines Mischne-Thora den Mischnacommentar vielfach berichtigt und ergänzt habe[3]).

[1]) „Moses ben Maimon", Breslau u. Rosenberg 1850, p. 27 u. Not. 42.
[2]) Daselbst.
[3]) Im übrigen behalte ich mir noch vor, in meiner in Aussicht genommenen Edition des Comm. zu M. Tamid diesen Gegenstand ausführlicher zu behandeln und auch auf die Einwendungen, die J. H. Weiss in seinen „Biographien berühmter jüdischer Gelehrten des Mittelalters"

Bei der Wiedergabe des Mischnatextes wich Wiener hie und da vom Berliner Ms. ab, obgleich kein zwingender Grund vorhanden war. So nahm er die alte Corruptel בימוסיות (1,7) in den Text auf und setzte das richtige, in dem Mischnatext der Berliner Hs enthaltene דימוסיות in eine Fussnote, nur weil im Commentar selbst wieder בימוסיות steht; eben so ungerechtfertigt ist seine Emendation von פלוסלום (3,4) in פלוספום (nach Levy, H. W.), da das Original und sämmtliche Ausgaben פלוסלום haben.

Zur Mischna 2,6 macht W. (S. 14, Anm. 74) folgende Bemerkung: „Die Worte, רבי ובית דינו התירו בשמן sind späterer Zusatz. Der Urheber der Aufhebung dieses von den Schammaiten durchgesetzten Verbotes ist nicht רבי (Rabbi Jehuda I., der Redactor der Mischna), sondern dessen Enkel רבי יהודה נשיאה (R. Jehuda II.)." Dem ist entgegenzuhalten, dass aus Jeruschalmi Aboda zara 2,9 (ed. Krotoschin, p. 41 d) gerade das Gegentheil hervorgeht, da hier (worauf mein Lehrer, Herr Seminarrabbiner Dr. J. Lewy gelegentlich hingewiesen hat) Rabh und Samuel, die bekanntlich älter waren als R. Jehuda II., diesen Gegenstand besprechend angeführt werden, und R. Jochanan, der ein Zeitgenosse R. Jehuda's II war, eine diesbezügliche Frage aufwirft, aus welcher ersichtlich ist, das diesser Vorgang durchaus nicht bei seinen Lebzeiten geschah.

Von den beiden Citaten des Maim., die Wiener nicht nachweisen konnte, (Vgl. 4,4 u. Anm. 135, 5, 10 u. Anm. 210), findet sich die erstere Sanhedrin 7,6 (Maim. meint hier eben die verschiedenen Arten des Götzendienstes) und die letztere Aboda zara (babli) 30b. Übrigens citirt Maim. die letztere Stelle (שלשה ינוח הן) auch in seiner Einleitung zu Tohoroth, vergl. ed. Dérenbourg, p. 12.

Zu צולטאן für سلطان bei Fromer (Einleitung p. 2) wäre hinzuzufügen, dass die Verwechselung von ם u. צ magrebinische Schreibweise ist[1]). Die bei ihm Anm. 29 (p. 8) von Prof. Fränkel angeführte Bemerkung, dass بنيان zu ובבנין Tos. Mikw. 4,7 (ed. Zuckermandel 656, 26) stimme, findet in Tamid 1,3 ihre Bestätigung. Dort heisst es nämlich: אלאכסדרה אלמדכורה הנא אנמא הו בניאז (بنيان) ... והו קול הם[2]) אכסדראות של בנין היו. Besondere Beachtung verdienen in Fromers Arbeit die Anmm. 111 u. 127, in denen der Herg. das schwere Wort רובד mit Geschick zu erklären versucht. Seine Zeichnungen, die er nach dem Original anfertigte, unterscheiden sich nicht wesentlich von denen der Ausgaben.

(ספר תולדות גדולי ישראל), I, Moses b. Maimon, Wien 1881, p. 11, Anm. 15, hier geltend zu machen sucht, und auf die Herzog hinweist, näher einzugehen.

[1]) Vergl. Fleischer, „Jüdisch-Arabisches aus Magreb," in ZDMG. XVIII, p. 338.

[2]) Tamid 28b.

Breslau. Dr. Moses Fried.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Die Dünner'schen Talmudglossen.

Von

Dr. S. Horovitz.

(Schluss)*).

Wie sehr es Herrn Dünner an jeder Gründlichkeit mangelt, wie leichthin er Kritik übt, mag ferner auch folgende Stelle beweisen. Die Differenz zwischen R. Meir und den Chachamim Kidduschin 22 b [1]) verursacht den babylonischen Amoraim nicht geringe Schwierigkeiten. Nach mancherlei Fragen wird die Ansicht der Chachamim dahin erklärt: בכסף בין ע"י אחרים בין ע"י עצמו בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו ורשב"א היא דתניא רשב"א אומר אף בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו ושלש מחלוקות בדבר. Hierzu bemerkt Dünner 36 d, aus dieser Stelle folge, dass den babylonischen Amoraim die uns vorliegende Tosifta nicht bekannt gewesen sei, da in unserer Tosifta die citirte Ansicht von RSbE. im Namen R. Meir's mitgetheilt werde. Dass nun manche Baraitot, die im Babli citirt werden, uns in der Tosifta in anderer Gestalt vorliegen, weiss man ohnedies. Für die Erklärung der Mischnah ist jedoch die Abweichung רשב"א אומר משום ר"מ durchaus nicht von solcher Wichtigkeit, wie Dünner anzunehmen scheint. Es ist nämlich an sich schwierig, wie man die Ansicht RSbE.'s in die Mischnah hineintragen kann, da nach seiner Meinung sowohl die Befreiung durch Geld, als auch diejenige durch Freibrief nur durch die Vermittlung dritter erfolgen kann, während es in der Mischnah ausdrücklich heisst: וחכ"א בכסף ע"י עצמו, vgl. die verschiedenen Auffassungen bei Raschi und Tosafot. Wir glauben, dass die Gemara durch die Heranziehung der Ansicht RSbE.'s ursprünglich gar nicht hat behaupten wollen, dass uns in der Mischnah drei Ansichten vorliegen. Es wird vielmehr nur festgestellt, dass es überhaupt drei abweichende Ansichten

*) *Berichtigung*: Oben S. 386, Zl. 7 v. o. lies „es gehe im Sifre eine Ansicht dahin". S. 388, Zl. 34 v. o. muss es statt „יקרושין" heissen: „קדושין;".

[1]) וקונה א"ע בכסף ע"י אחרים ובשטר ע"י עצמו דברי ר"מ וחכ"א בכסף ע"י עצמו ובשטר ע"י אחרים ובלבד שיהא הכסף משל אחרים.

gebe, und zwar 1) die Ansicht RM.'s, wie sie in der Mischnah tradirt wird, 2) die Ansicht RM.'s nach der Ueberlieferung RSbE.'s, und 3) die Ansicht der Chachamim. Versuchen wir diese Ansichten im Zusammenhange zu erklären, so könnte sich folgendes ergeben: Allgemein wird גט שחרור auf גט אשה zurückgeführt. Demnach wird die Frage, ob das Princip גיטו וידו באין כאחד hinsichtlich des Sklaven zulässig sei, abhängig sein von der Entscheidung der Frage, ob dieses Princip hinsichtlich der Frau, welche durch den Scheidebrief frei wird, angenommen werden müsse. Nun soll nach der Ueberlieferung der Mehrheit RM. die Ansicht gehabt haben: יד אשה כיד בעלה. Wir sind also hier bereits zur Annahme גיטה וידה באין כאחד gezwungen, da die Frau durch persönliche Empfangnahme des Scheidebriefes frei wird. Nichts hindert demnach dasselbe Princip auch für den Sklaven gelten zu lassen. Daraus ergiebt sich die in der Mischnah im Namen RM.'s überlieferte Ansicht בשטר ע"י עצמו. Hingegen referirt RSbE. im Namen RM.'s, wie wir weiter sehen werden, die Ansicht יד אשה לאו כיד בעלה. Demnach wäre עבד und אשה nicht gleich zu setzen, und das Princip גיטו וידו באין כאחד wäre nicht erwiesen. Dem entsprechend lautet auch seine Ansicht hinsichtlich des Sklaven בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו. Das Gleiche gilt von den Chachamim, die anerkanntermassen יד אשה לאו כיד בעלה annehmen und daher die Freilassung des Sklaven durch Freibrief nur mit Hilfe der Vermittelung Dritter für zulässig erklären. In diesem Sinne mag vielleicht der Babli die Mischnah erklärt haben und zu diesem Behufe die Ansicht RSbE.'s als Beweis dafür beigebracht haben, dass das Princip גיטו וידו באין כאחד nicht von Allen anerkannt worden sei, womit wir allerdings nicht behaupten wollen, dass die versuchte Erklärung auch die richtige sei. Denn es ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass es in der Mischnah des Jer. heisst וחכ"א אף בכסף ע"י עצמו ובשטר ע"י אחרים[1]). Danach wird es das Einfachste sein, anzunehmen, dass nach den Chachamim alle Fälle, eingeschlossen diejenigen, die R. M. namhaft macht, zulässig seien. Möglich aber ist es immerhin, dass der Babli die Ansicht der Chachamim dahin interpretirte, dass sie das Prinzip von גיטו וידו באין כאחד aus demselben Grunde nicht anerkennen, aus welchem RSbE. dasselbe nicht gelten lassen will. Um unsere Behauptung näher zu begründen, verweisen wir darauf, dass diese Auffassung noch

[1]) Hingegen fehlt in der מתניתא דבני מערבא das Wörtchen אף.

in den Worten Rabbah's wieder zu erkennen ist, welcher die Ansicht RSbE.'s begründet mit der Bemerkung גמר לה מאשה מה אשה עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו אף עבד נמי עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו. In ihrer rechten Bedeutung treten diese Worte erst hervor, wenn man daran denkt, dass RS bE. im Namen RM.'s tradirt: יד אשה לאו כיד בעלה [1]).

Eingehender lässt sich obige Anschauung hinsichtlich גיטו וידו באין כאחד darthun durch Jeruschalmi Gittin 44b. [2])

Schliesslich sei noch im Hinblick auf das, was wir oben bemerkt haben, dass die Ansicht R. Meir's in Bezug auf אשה verschieden tradirt wurde, auf die Baraita Kidduschin 24a hingewiesen אין אשה פודה מעשר שני בלא חומש רשב"א אומר משום ר"מ אשה פודה מעשר שני בלא חומש. Auf Grund dieser Baraita findet der Talmud, dass sich ein Widerspruch ergebe, sowohl in der Ansicht RM.'s, als auch in der seiner Gegner, wozu Dünner 37b bemerkt: ראה מה בין אמוראי דא"י ואמוראי דבבלי דבירושלמי פשטו מברייתא זו דר"מ מחלק בין יד עבד ליד אשה ואמוראי דבבל טרחו לאוקמי דאפילו באשה סובר ר"מ דיד אשה כיד בעלה. Das ist nicht richtig und trifft auch nicht den Kern der Sache, da aus dem Jer. selbst sich ergibt, dass eine Ansicht dahinging, nach R. M. seien אשה und עבד gleich. Auch wäre nichts

---

[1]) Aeusserst schwierig ist die Frage, die Rabbah aufwirft, ob nach der Ansicht RSbE.'s der kanaanitische Sklave einen Vertreter ernennen könne (עבד בנעני מה שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו). Gerade nach RSbE. scheint dies am wenigsten zweifelhaft, da ע"כ nur frei werden kann, wenn Andere für ihn den Freibrief empfangen. Was nach RSbE. fraglich erscheinen könnte, wäre, ob ein Sklave Vertreter werden kann, um für einen anderen Sklaven den Freibrief zu empfangen, da er für sich selbst den Freibrief nicht empfangen kann. Die Frage aber, die uns hier vorliegt, ist schwer verständlich, vgl. Tosafot 23b s. v. מהו.

[2]) Es heisst dort: ר' הושע (nach Tosafot Gittin 77b s. v. מה ist ר' יוחנן (zu lesen בשם ר' ינאי עד שיכתוב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ר' יצחק בר חקולה בשם ר' הושעיה אפילו לא כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ואתייא דר' ינאי כרבנן ודר' יהושעיה כר"מ, דר' ינאי ברבנין דרבנין אמרין ע"י שיד העבד כיד רבו הוא זכה גיטו מידו וגינתה וחצרה הואיל והן משעבדין לאיש לאכילת פירות עד שיכתוב לה דין ודברים אין לי בנכסיך, וקשיא על דרבנן הוא יד העבד כיד רבו והוא זכה גיטו מידו ודר' הושעיה כר"מ דר"מ אמר ע"י שאין האשה כיד בעלה הוא זכתה גיטה מידו וגינתה וחצרה אע"פ שהן משועבדין לאיש לאכילת פירות אפילו לא כתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך. Die Stelle, welche der Emendation bedarf, ist vielleicht folgendermassen richtig zu stellen: [ע"י דר' ינאי ברבנין דרבנין אמרין שאין יד האשה כיד בעלה היא זכתה גיטה מידו] וגינתה וחצרה וכו' וקשיא על דרבנין הא יד העבד וכו' ודר' הושעיה כר"מ דר"מ אמר [אע"פ שיד האשה כיד בעלה היא זכתה גיטה מידו] וגינתה וחצרה אע"פ שהן וכ"ו. Demnach wird auch hier erwogen, ob das Prinzip יד אשה כיד בעלה nicht abhängig sei von der Frage, ob גיטו וידו באין כאחד von, oder nicht. Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle — und das Gleiche ergibt sich aus der Discussion des Jeruschalmi in Kidduschin an Ort und Stelle — dass nach der Auffassung des Jer. die Ansicht der Rabbanan dahin geht, dass der Sklave selbst seinen Freibrief entgegennehmen dürfe.

damit gewonnen, denn die Schwierigkeit bliebe noch immer bestehen, dass die Rabbanan sich widersprechen, da ja nicht bloss RM. in Betracht kommt. Und zweitens: wer kann denn behaupten, dass die babylonischen Amoraim einen Unterschied zwischen יד עבד und יד אשה nicht gemacht und in jeder Beziehung עבד und אשה gleichgestellt haben? vgl. Tosafot 23b s. v. ור"א. Was aus dem Jer. folgt, ist vielmehr dies, dass die Ansicht RM.'s selber verschieden tradirt wurde. Wir haben demnach in der citirten Baraita תרי תנאי אליבא דר"מ nämlich רשב"א אליבא דר"מ und סתם ר"מ, womit jeder Widerspruch beseitigt ist.

Nach alledem wird es zur Genüge klar sein, dass Oberflächlichkeit der mildeste Vorwurf ist, den man dem Verfasser da machen muss, wo er nicht darauf ausgeht, um jeden Preis דברים חדשים zu sagen. Wo er aber darauf erpicht ist, sieht es noch viel schlimmer aus. Das zeigt z. B. die Bemerkung 38a, in der Herr Dünner ein Langes und Breites über die Mischnah Kidduschin 26a (נכסים ש"ש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה) redet und ganz unglaublich verkehrte Ansichten zu Tage fördert. Zur Orientirung sei erwähnt, dass sowohl die babylonischen als auch die palästinensischen Amoraim an die Bestimmungen der Mischnah einige Einschränkungen knüpfen. In Bezug auf כסף bemerkt Rab: ל"ש אלא במקום שאין כותבין את השטר וכו', ebenso R. Ba im Jer. zu St.[1])

Samuel macht in Bezug auf שטר die Einschränkung: ל"ש אלא בשטר מתנה, womit die Ansicht R Jeremias im Jer. übereinstimmt, dem daselbst R. Jona und R. Jose widersprechen. Hingewiesen sei weiter auf die Baraita Babli Kidduschin 27a: יפה כח הכסף מכח השטר וכח השטר מכח הכסף . . . ויפה כח שניהם מכח חזקה וכח חזקה מכח שניהם . . . . יפה כח הזקה שחזקה מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנאם כולן בד"א שנתן לו דמי כולן אבל לא נתן לו דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו. Hingegen lautet der Schlusspassus in der Tosifta Ketubbot II, 1[2]): ויפה כח חזקה שאם קנה עשר שדות כיון שהחזיק באחת מהן החזיק בכולן אבל לא נתן לו אלא דמי אחת מהן או לא נתן לו שטר אלא על אחת מהן לא קנה אלא אותה שדה בלבד. Es muss bei einiger Aufmerksamkeit sofort in die Augen fallen, dass durch die in Babli eingeschobenen Worte בד"א שנתן לו דמי כולן der Sinn der

[1]) Vgl. auch die Antwort R. Aschi's in Babli und Jer. z. St. כתב מתנה בלשון קנין, ferner Jer. Baba b. 16b מתנה שכתוב בה לשון מכר und Babli Ketubbot 55b.

[2]) Ebenso Jer. zu unserer Mischnah in Kidduschin: מכר לו עשר שדות וכו' nur heisst es אוני anstatt שטר!

Baraita ein ganz anderer wird, denn nach dem Text in der Tosifta und im Jerusch. sind die Worte אבל לא נתן לו אלא דמי אחת מהן keineswegs eine nähere Bedingung für חזקה, sondern führen den Gegensatz ein und thun dar, in wiefern כסף und שטר der Erwerbung durch חזקה nachstehen. Hingegen enthalten nach Babli die Worte בד"א וכו' die nähere Bestimmung, dass die frühere Aussage hinsichtlich חזקה (כיון שהחזיק באחת מהן החזיק בכולן) nur dann gelte, wenn der Käufer auch den Kaufpreis für sämmtliche erworbene Grundstücke erlegt, wodurch die Schwierigkeit entsteht, in wiefern dann חזקה einen Vorzug vor כסף habe. Es besteht demnach kein Zweifel, dass die Baraita in Babli uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Fassung vorliegt, ohne dass wir uns näher auf die Möglichkeiten einzulassen brauchen, durch welche Zwischenfälle der Text, so wie er uns vorliegt, gestaltet worden sein mag. Wir kehren nun zu Herrn Dünner zurück. An sich bieten die bereits erwähnten Ansichten der Amoraim keine Schwierigkeiten, sie schränken bloss die Bestimmungen der Mischnah theilweise ein. Dass man über die Erklärung des Wortlautes der Mischnah jemals verschiedener Ansicht gewesen, wird Niemandem einfallen zu behaupten. Dieses Ergebniss ist für Herrn Dünner viel zu einfach. Er muss natürlich etwas ganz Besonderes ausführen. Er findet, dass nicht bloss die Amoraim, sondern auch die Tannaim hinsichtlich der in der Mischnah erwähnten Halacha verschiedener Auffassung gewesen seien; demnach hätten Einige erklärt: נכסים שיש להם אחריות נקנים בכסף ובשטר ובחזקה, das soll heissen, dass in jedem Falle alle drei Erwerbungsarten unumgänglich erforderlich seien. Beweis: In der Tosifta Baba b. II, 13 heisst es: אמר לו חצר וכל מה שיש בתוכה אני מוכר לך כיון שכתב שטר וקבל מעות הרי (!) דבעי כתיבת השטר woraus gefolgert wird והחזיק וכו' קנה כולן וקבלת המעות והחזיק. Was es zu bedeuten hat, wenn der Herr Verfasser הרי sagt, wissen wir bereits. Uns näher auf die Beweiskraft dieses Schlusses einzulassen, haben wir keinen Anlass, denn mit demselben Rechte könnte Jemand behaupten: נעל וגדר ופרץ כל שהוא הרי זה חזקה besage, dass zur חזקה alle drei genannten Vorgänge erforderlich seien. Einen zweiten Beweis für seine Auffassung will der Verfasser in der bereits erwähnten Baraita finden. Er schliesst aus derselben, dass ausser der חזקה auch noch כסף erforderlich sei. Und zwar citirt er die Baraita nach dem Wortlaut des Jer., fasst sie aber so auf, wie sie nach dem Wortlaut des Babli verstanden werden muss. Abgesehen nun davon, dass er die gewaltige

Differenz zwischen beiden Texten nicht einmal ahnt, setzt er seinem Rattenkönig von Irrthümern und Missverständnissen die Krone auf, indem er in den Worten או שלא כתב לו אונו אלא על אחת מהן וכו die Meinung ausgesprochen finden will, dass alle drei Dinge, nämlich: חזקה כסף ושטר erforderlich seien. Sehr scharfsinnig wird bemerkt הרי (!) דתנא זו אף זו לא לבד אם לא נתן לו רק דמי אחת אלא אפילו אם כתב לו עליה אונו והיינו גם אונו (!!) דאי כוונתו אונו בלא כסף מאי קמ"ל אי כסף לבד אינו קונה או שלא כתב לו ודאי ובמכש"כ אונו לבד אינו קונה. Demnach heisst גם אונו so viel wie אונו אלא על אחת מהן! Das Resultat dieser gelehrten Forschungen wird zusammengefasst mit den Worten ויוצא לנו מכל זה דדין דמשנתנו ישן הוא במאד מאד דהא כבר פליגי תנאים בפירושה. Sie haben sich allesammt wohl kaum träumen lassen, dass ihnen je so etwas nachgesagt werden würde. Was die Quelle betrifft, aus der man die drei verschiedenen Erwerbungsarten ableitete, so meint Dünner, dass ביאה באשה als Quelle diente für חזקה בקרקע. Natürlich, was liegt näher als das? — Zur Mischnah 29a wird f. 39d mit Bezugnahme auf die im Namen R. Jehuda's mitgetheilte Erklärung bemerkt, dass in den Tagen R. J.'s auch die Erklärung einfacher Mischnajot nicht allgemein geläufig war. Wir wissen nicht, was der Verfasser mit dieser Bemerkung sagen will. Die Erklärung musste doch gegeben werden, und dieselbe wird im Namen R. J.'s angeführt. Will der Verfasser etwa behaupten, dass man vor R. J. die Mischnah nicht verstanden habe? Uebrigens ergeht es hier dem Verfasser wie einem Menschen, der sich aufs Errathen verlegt und dabei gewöhnlich fehlgreift. Das Beispiel ist schlecht gewählt, und dem Verfasser ist es entgangen, dass es in der Mischnah des Jer. und ebenso in der Tosifta gerade umgekehrt heisst: כל מצוות האב על הבן אנשים חייבין ונשים פטורות וכל מצוות הבן על האב אחד אנשים ואחד נשים חייבין.

Zum Schluss noch einige kleinere Bemerkungen zur Gemara. Folio 28b macht der Verfasser auf שני דברים נפלאים aufmerksam. Eines dieser wunderbaren Dinge ist, dass im babylonischen Talmud die Deutung R. Ismaël's, der כסף durch ק"ו von שפחה כנענית, und diejenige R. Akiba's, der dasselbe vom Schriftvers ואם אחרת וכו' ableitet (Mechiltha Anfang משפטים), sich nicht findet. Dergleichen דברים נפלאים findet man auf jeder Seite des Talmud. Es ist eine männiglich bekannte Thatsache, dass Deutungen im Talmud oft von denen in den halachischen Midraschim verschieden sind [1]), und gerade an unserer Stelle fehlt es dem Talmud

[1]) So findet sich, um ein naheliegendes Beispiel zu erwähnen, die oben

nicht an Belegen. Uebrigens werden beide Deutungen in den Tosafot Kidduschin 4b s. v. מעיקרא ohne Erwähnung der Mechiltha berührt, ohne dass davon viel Aufhebens gemacht wird. Das zweite dieser wunderbaren Dinge besteht darin, dass die ersten Amoraim die in Kidduschin 4b citirte Sifrestelle nur theilweise kannten, nämlich nur die Ableitungen für שטר und ביאה, nicht aber diejenige für כסף, weshalb sie dieses aus dem Schriftvers ויצאה חנם אין כסף folgern mussten. Auf welchem Wege sich der Verfasser so genau über das Alles hat orientiren können, wissen wir nicht. Die im Namen Rab's zu dem erwähnten Schriftvers mitgetheilte Deutung bezieht sich zunächst auf die Mischnah Ketubbot 46b (האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף וכו'), und dass die Uebertragung auf die erste Mischnah in Kidduschin von den älteren Amoraim herrühre, wird dem Verfasser schwer fallen zu beweisen. Nichts destoweniger werden von ihm auf dieser unerwiesenen Behauptung von f. 28b auf S. 28d weitere Luftschlösser aufgebaut. Dort heisst es nämlich in Bezug auf R. Huna: דבימיו בקשו בבבל למצוא פשר להנ' דרכים ולא ידעו דרך אחרת רק דרך הק"ו אע"ג דסמכו אז על המימרא דר"י אמר רב אין כסף לאדון זה וכו' מ"מ ר' הונא ודעמיה לא ניחא להו בזה ודרשו ק"ו גם לכסף וסבר ר' ה' דהיכא דכסף דאינו כתיב בתורה מועיל משום ק"ו חופה מועיל ג"כ בק"ו. Für dieses ganze leere Gerede ist nirgends auch nur die Spur eines Beweises zu finden, — לא פנע ולא נגע pflegt man in solchen Fällen zu sagen.

Zu den wunderbaren Dingen gehört auch die Feststellung der Thatsache, dass die Widerlegung des תוכיח (Kidduschin 4b) im Sifre sich nicht finde, wozu die schöne Bemerkung f. 28d zu vergleichen ist: ונראה שפירכא זו הקשו בתחלה על התנא שהוכיח מיבמה דצריך קרא ובאה פירכא זו לבבל בתוך הברייתא וע"כ הקשו בהבנתה ומ"מ דברי ר' אשי אינן מיותרין דעל ידן מתורץ הא דקשה שפיר קאמרו ליה„ לתנא דברייתא". Die im letzten Satze hervorgehobenen Worte sind ganz sinnlos; denn was soll es heissen, dass eine Antwort nicht überflüssig sei, obgleich eine Frage aufgeworfen wurde?

F. 23a bemerkt der Verfasser zum Ausspruch Abaji's (Kidduschin 6b), dass aus dem Wortlaut (מלשון וסיגנון המימרא) hervorgehe, dass Abaji nur eine Ueberlieferung bzw. Baraita citirte, und dass nur die Erklärung (ה"ד אילימא דאוקפה וכו') von ihm persönlich herrühre. Was der Verfasser an dem Wortlaute Auf-

---

angeführte Deutung zu כל טהור בביתך im Babli nicht, vgl. Tosafot Jebamot 67b s. v. קנין. Was ist das Wunderbare daran?

fallendes gefunden haben mag, wissen wir nicht; auch haben wir nicht den Eindruck empfangen, dass die sich daran knüpfende Discussion von Abaji herrühre, es müsste denn sein, dass die ganze Stelle בנשימה אחת gelesen werden müsste. Was wäre übrigens mit der Annahme des Verfassers, selbst wenn sie richtig wäre, für das Verständniss der Halacha gewonnen? Liegt denn sonst keine Schwierigkeit vor? Uns will die Stelle keineswegs so einfach wie dem Verfasser erscheinen. Wir würden, unabhängig von der Erklärung der Gemara, Abajis Ausspruch vielmehr dahin auffassen, dass eine Frau zwar durch den Erlass eines ihr bereits gewährten Darlehens nicht gewonnen werden könne, dass sie aber wohl בהנאת מלוה, d. h. durch den bei der Bewilligung des Darlehens ihr erwiesenen Gefallen und durch die gleichzeitige Erklärung הרי את מקודשת gewonnen werden könne. Doch sei letzteres מפני הערמת רבית nicht gestattet. Vielleicht war ursprünglich der Einwand gemacht worden, dass im letzteren Falle nicht so wohl הערמת רבית als vielmehr רבית מעליתא vorliege, worauf dann die Auskunft דארווח לה זמנא ertheilt worden ist. Doch wollen wir auf das Detail dieser Frage, die uns zu weit führen würde, nicht eingehen. Jedenfalls ist so viel klar, dass das Verständniss der Stelle höchstens erschwert wird durch den Versuch nicht nur den Ausspruch, sondern auch Frage und Antwort Abaji zuzuschieben.

לשון וסיגנון דמימרא spielt auch in einer Remerkung (fol. 29 b) zu einem Ausspruch Rabas (a. a. O.) eine Rolle, woselbst der Verfasser nachweisen will, dass Raba nicht im eigenen Namen rede, sondern nur Halachot einer Baraita referire. Er sagt wörtlich הלכות אלו שנאמרו בשם רבא כאן תמוהות הן מאוד. Man thäte jedoch den seichten Fragen des Verfassers, die man a. a. O. nachlesen wolle, zu viel Ehre an, wenn man sie auch nur als פלפול של הבל bezeichnen wollte. Denn es ist jedermann klar, dass der Einwurf, den Raba selber gegen Rab Huna (Kidd. 5 b) erhebt: חרא דשלש תנן וד' לא תנן, auf die von Raba hier (6 b) aufgezählten Specialfälle, die allesammt selbstverständlich unter die Kategorie von כסף fallen, gar nicht zutrifft. Ganz dasselbe gilt von der andern Frage: דהא ממשמעות דברי ב"ש וב"ה במשנתנו יוצא להדיא דצריך ליתן האיש להאשה דינר או פרוטה. — F. 34 a findet sich eine längere Auseinandersetzung zu Kidduschin 16 b. Der Verfasser wiederholt hier nur die Behauptungen aus Geigers Urschrift 187, ohne diesen auch nur zu erwähnen und ohne auf die Einwände Pineles' (דרכה של תורה, S. 177) Rücksicht zu nehmen.

F 35b lesen wir wieder von einer תמיהה גדולה. Es handelt sich um die Baraita ושוין שמוכרה אלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, die R. Jizchak in Uebereinstimmung setzen zu können glaubt mit der Ansicht אינו מוכרה לשפחות אחר אישות durch die Annahme הכא בקדושי יעוד ואליבא דר' יוסי בר יהודה דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין נתנו. Darüber verwundert sich nun der Verfasser sehr, doch ist die Darstellung so verworren, dass wir lieber auf die Wiedergabe der Frage verzichten[1]). Aus der weiteren Ausführung geht jedoch so viel hervor, dass der Verfasser sagen will, dass die Baraita 'ושוין שמוכרה וכו sich in Uebereinstimmung bringen lasse mit der Ansicht אינו מוכרה לשפחות אחר אישות selbst unter der Voraussetzung מעות הראשונות לקידושין נתנו, denn, wird bemerkt: אם מוכר האב את בתו לאמה אינו מקדש אותה אלא שהתורה חייבה להאדון לידעה וכו' ואם ידעה נעשה הכסף וכו' כסף קידושין למפרע וא"כ התורה עשתה כסף המכירה לכסף קידושין אבל משו"ה אין אנו יכולין לומר שאביה לא מכרה. Der Verfasser mag sich auf diese סברא viel zu gute thun, wir aber wundern uns im Gegentheil, wie die Baraita 'ושוין שמוכרה וכו, sich mit der Annahme אינו מוכרה לשפחות אחר אישות vereinbaren lasse, selbst unter der Voraussetzung מעות הראשונות לאו לקידושין נתנו, da, so viel wir wissen, der Satz אין אדם מוכר את בתו לשפחות בכגדו בה כיון von der Schriftstelle abgeleitet wird אחר אישות שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למוכרה und dort gerade von קידושי יעוד die Rede ist. Was nützt für diese Ansicht und diese Begründung die Auskunft R. Jizchak's הכא בקידושי יעוד?

Eine schöne Ueberraschung bereitet uns der Verfasser f. 35c in einer Bemerkung zu Kidduschin 20a. Mit der verschiedenen Erklärung, die daselbst zur Schriftstelle אם בנפו יבא וכו' gegeben wird, werden die Deutungen R. J's und R. A's in der Mechiltha z. St. verglichen (vgl. Weiss in seiner Mechilthaausgabe). Zu unserem nicht geringen Erstaunen vernehmen wir, dass nach der Erklärung R. Akiba's (בראשי איברים נכנס בראשי איברים יצא) der hebräische Knecht, ebenso wie der kanaanitische Sklave durch Verletzung gewisser Organe von Seiten des Herrn frei ausgeht. Nun, so viel wir wissen, gilt in der Halacha der hebräische Knecht in rechtlicher Beziehung als ein Freier[2]). Will jemand R. A.

---

[1]) Es heisst nämlich wörtlich so: ותימא דעלה על דעתם דכל התנאים דברייתא לעיל בפלוגתא דת"ק ור"ש דכולהו מודו דאין שפחות אחר אישות וכ"ע סברו דהדין הוא כמו שפסק ריב"י ולא כחכמים ומה הכריחם לומר דאי סבירא לן דמעות הראשונות לקידושין נתנו הויא המכירה לאמה בקידושין וא"כ לא משכחת להתנאים אלו מעולם מכירה לאמה אלא אם כן לא ידעה.

[2]) Der Ausspruch Raba's Kidduschin 16a זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי

die Ansicht zuschreiben, dass der hebräische Knecht dem kanaanitischen Sklaven in der Beziehung gleich gestellt sei, dass er gleich jenem durch Beibringung eines Schadens von Seiten des Herrn frei werde, so muss er dies tiefer begründen und Spuren dieser Ansicht auch sonst in der Halacha nachweisen. Was der Verfasser dafür vorbringt, ist, selbst wenn es richtig wäre, dazu nicht hinreichend. Es ist aber obendrein falsch, obgleich der Verfasser etwas wunderbar Geistreiches zu sagen glaubt[1]). In Wirklichkeit kann auch der einfache Wortlaut nur das Gegentheil von dem besagen, was Dünner in den Worten R. A's finden will Denn בר"א יוצא bedeutet allerdings: durch Verletzung eines Gliedes frei werden, aber אם בר"א נכנס בר"א יוצא kann nur so viel bedeuten als שלם נכנס שלם יוצא, d. h. die Beibringung eines Schadens soll hier nicht einen Grund für die Freilassung abgeben, sondern legt dem Herrn die Verpflichtung auf, den Werth des Schadens zu ersetzen. Nach Dünners Auffassung musste der Satz אם בר"א נכנס בר"א יוצא eigentlich so viel heissen als: wenn der Knecht mit verletzten Organen in den Dienst getreten ist, so muss er ihn auch mit verletzten Organen verlassen. Vielleicht wäre es übrigens das beste, den ganzen Streit einem Orientalisten zur Entscheidung zu unterbreiten.

Und über ein Buch, das wesentlich mit derartigen oberflächlichen Behauptungen angefüllt ist, hat man sich in gewissen Kreisen so sehr ereifern können! Von diesen querköpfigen Einfällen, meint ein Referent, dass ein Sachverständiger sie

---

והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול stösst diese Anschauung keineswegs um, denn dieser Ausspruch ist nur in einem ganz bestimmten Sinne gemeint. Uebrigens ist es überhaupt fraglich, wie die Baraita, auf die sich Raba bezieht (וקונה א"ע בכסף ובשוה כסף ובשטר) aufzufassen sei. Will man hier unter שטר soviel als שיחרור verstehen, dann passt ja die ganze Baraita besser auf עבד כנעני als auf עבד עברי.

[1]) Wir müssen hier den Leser auf die eigenen Worte des Verfassers verweisen. Derselbe meint, die Fortsetzung der Stelle: לפי שהוא אומר וכי ימכור איש וכו' לא הצא בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים וכו' würde sich nicht gut anschliessen, wenn man die Ansicht R. A's anders auffasst, denn, heisst es: סיגנון לשון זה הוא בכל מקום לומר שאם לא כתוב בהורה בפירוש ההיפוך היינו דנין בנגדו וכ"ו ולפ"ז יקשה מה קאמר ר"ע הא משמעות דבריו היא שהעבד יוצא בר"א ומביא ע"ז ליפור שאינו יוצא בר"א וכ"ו אמנם אם נאמר שרעתו מסכמה לדבריו (!!) ניחא והו"פ. Abgesehen von der ganz confusen Darstellung, wird in diesem Beweise vorausgesetzt, dem Wortlaut R. A's sei zu entnehmen, dass der hebräische Knecht frei würde durch Erleiden eines Schadens. Allein, wenn der Wortlaut wirklich das besagte, so wäre jeder weitere Beweis überflüssig, und Herr Dünner brauchte sich nicht umsonst zu bemühen, denn wir, und mit uns noch viele Andere, respectiren gar sehr den einfachen Wortsinn und verlangen in einem solchen Falle gar nicht besondere Beweise.

dazu missbrauchen, könnte nicht nur den ganzen Schulchan Aruch, sondern auch alle anderen Religionscodices über den Haufen zu werfen (Zeitschrift f. hebr. Bibliogr. II, S. 2 ff.)! Offen gestanden, der ganze Eifer kommt uns lächerlich vor. Man kann den Randglossen des Herrn Dünner alles Mögliche nachsagen, von ihrer Gefährlichkeit konnten wir uns nicht überzeugen. Man braucht nicht einen Augenblick sich darüber aufzuregen, dass das Fehlen eines in dieser Beziehung (nämlich über die Beziehung der Glossen zur maasgebenden Halacha) aufklärenden Vorworts als einer der grössten Mängel des Werkes zu betrachten sei! (Jüd. Pr. 1897, wissensch. Beil., S. 14f). Uns möchte im Gegentheil das fehlende Vorwort als der grösste Vorzug des Buches erscheinen. Wir haben sehr viele Menschen kennen gelernt, die die Mischnah abweichend vom babylonischen und palästinensischen Talmud und nicht selten sogar gegen den gesunden Menschenverstand ausgelegt haben. Wenn aber durch dergleichen abweichende Erklärungen nicht bloss der Schulchan Aruch, sondern alle anderen Religions-Codices über den Haufen geworfen werden könnten, so ist es zu bewundern, wieso das nicht schon längst geschehen ist, zumal wenn man erwägt, in wie Schrecken erregendem Masse besonders in unseren Tagen namentlich im westlichen Europa die Ignoranz auf diesem Gebiete überhand genommen hat. Man erweist dem Verfasser viel zu viel Ehre, wenn man ihm zutraut, seine Erklärungen seien im Stande derartige Umwälzungen hervorzurufen. Wir können darum zu unserem Bedauern auch nicht dem Herrn Referenten beipflichten, der es (Jüd. Presse a. a. O.) nicht für nöthig gehalten hat, die Gründlichkeit, den Scharfsinn, die überall sich kundgebende Gelehrsamkeit hervorzuheben. Im Gegensatz zu ihm, sowie zu dem Referenten über Heft I in dieser MS, Jahrg. 41, S. 429ff., sind wir genöthigt hervorzuheben, dass jedes Blatt beredtes Zeugniss von dem Gegentheil der am Verfasser gerühmten Vorzüge ablegt. Was soll man nun gar zu der Behauptung sagen, dass die Glossen ein klassisches talmudisches Werk darstellen und, dass man „eine gleiche souveräne Beherrschung der gesammten talmudischen Litteratur und Handhabung derselben, wie bei Dünner, nur bei dem Meister aller Meister, Maimuni, finde. Die Einleitungen und Ueberschriften zu den einzelnen Tractaten, die Gruppirungen und Zusammenstellungen der Mischnajoth, die systematischen krystallklaren Stoffübersichten, die unzähligen auf jeder Blattseite auftauchenden, textkritischen, historischen und

halachischen Notizen können nur mit Maimunis Einleitungen und Commentaren verglichen werden und werden von Meiri's vortrefflichen Novellen kaum erreicht. Ja, in wenigen Jahrzehnten werden die Glossen jeder guten Talmudausgabe ebenso beigedruckt sein, wie der Mischnacommentar Maimuni's, wie Raschi und die Tossafisten." Ja freilich, wir sind auch überzeugt, dass, wenn die Unwissenheit weiter so um sich greifen und das Talmudstudium weiter eine so liebevolle Pflege, wie in unseren Tagen des Verfalls, finden sollte, Herr Dünner bald nicht allein dastehen wird, und noch ganz andere Hagahot als die Dünner'schen den Talmudausgaben werden beigedruckt werden.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

Das Weltjahr IE's wäre hiernach zwischen 25 und 26 Tausend Jahre lang. Die zu Grunde liegende Annahme von je 70 Jahren für einen Grad stimmt ziemlich mit den astronomischen Beobachtungen unserer Zeit überein, wonach der Durchschnittspunkt des Aequators und der Ekliptik jährlich um 50,221″ nach Westen zurückweicht, also um einen Grad in etwas über 71 Jahren (Mädler, Popul. Astronomie, S. 153).

Hierher gehört dann auch frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S. 23, Z. 6–8: ומצאנו בדברי חכמינו (ע"ז דף נ' ע"ב) כי שמנה עשר אלף עולמות ברא השם יתברך גם זה נכון, רק איננו כמשמעו, והמשכיל יבין, וככה שחא אלפי שני הוי עלמא וחד חריב (סנהדרין צ"ז ע"ב).

Es ist klar, dass die 18000 Welten nach IE von den 18000 Theilen der bewohnten Erde zu verstehen sind, welche jährlich mit der Sonnenhöhe fortrückend in den Process werdender Entwicklung oder absterbender Verwüstung durch die fortschreitende Ueberfluthung mit hinein gezogen werden, wie S. 406 gezeigt worden.

Ebenso finde der Chiliasmus einen Ausdruck, aber allerdings einen andern, in dem Weltensabbat, von dem andere Stellen des Talmud sprechen. Nur müsse man den tiefern Sinn dieser Auffassung nicht übersehen, lehrt IE zu יום אחד

1. Mos. 1, 5 indem er sagt: ויש סוד לדרש שיתא אלפי. Wahrscheinlich meint er, dass die sieben Planeten ebenso eine Periode der Erneuerung nach sieben Jahrtausenden bewirken, wie nach sieben Tagen (S. 307), Monaten (S. 307) u. Jahren (S. 308) und der Weltensabbat, genauer der Erdsabbat nach Analogie des Tagessabbats und Jahressabbats angenommen wird. — In der That sagt IE. zu ושבתה הארץ שבת ליי, 3. Mos. 25, 2: וטעם שבת ליי ביום השבת, וסוד ימי עולם רמזו במקום הזה. Er will sagen, wenn הארץ hier nicht nur in der Bedeutung „Land" genommen wird, wie der schlichte Sinn besagt, und auf Palästina geht, sondern wenn man hier noch einen verborgenen Sinn angedeutet finden will, so nehme man הארץ im Sinne von Erde, und die Schriftstelle besagt alsdann: die Erde soll gleichfalls einen Sabbat ihrem Schöpfer feiern, und zwar nach einem entsprechenden Zeitraume, nicht nach Jahren, sondern nach Jahrtausenden, da nach der Agadah tausend Jahre vor Gott einem Tage gleich gelten (Sanh. 97 b. im Anschluss an Ps. 90, 4) und die sechs Tage der Schöpfung mit dem Sabbattage am Schlusse sich agadisch als sechs Jahrtausende des Weltbestandes und als siebentes Jahrtausend der Weltruhe auffassen lassen.

Im Ganzen also lehrt IE nicht einen Untergang der sublunarischen Welt, sondern nur einen periodisch wiederkehrenden Entwickelungsgang des den Erdkörper in grossem Massstabe treffenden Verlaufes von Werden und Vorgehen. Ein Weltende (nach dem Muster der Pirke R. Elieser 51 und danach Schemot rabba zu החדש הזה לכם) lehrt also Abraham IE nicht. Es widerstreitet ihm also auch nicht die Lehre des Maimonides (Moreh II, 27—29), der ein Weltende nicht zugiebt.

III. Die Anthropologie.

Wir geben zuerst die anthropologischen Lehren IE's und dann die mehr im exegetischen Interesse gegebenen Erklärungen biblischer Stellen, bei denen anthropologische Fragen in Betracht kommen.

1. Anthropologische Lehren IE's.

Der Mensch ist nach IE zwar nicht mit Saadia, für das vollkommenste aller Geschöpfe Gottes zu halten und etwa gar höher zu stellen als die Engel. Dieser anthropocentrischen Ansicht Saadia's tritt IE, wie wir (oben S. 28) gesehen haben, wiederholentlich und mit grossem Nachdrucke entgegen.

Allein innerhalb der engern Sphäre seines Daseins, also auf der Erde, ist der Mensch in der That das vorzüglichste Geschöpf und erscheint als das letzte Werk göttlichen Schaffens, nachdem alle anderen irdischen Dinge zu seinem Gebrauche und zu seiner Veredelung und Vervollkommnung in Bereitschaft gestellt waren (gangb. Comm. zu 1. Mos. 1, 26).

Dieser Vorzug des Menschen wird bei dessen Schöpfung klar ausgesprochen, indem er da als Ebenbild Gottes oder genauer als Ebenbild der Engel (צלם אלהים) bezeichnet und hiermit seine Gottähnlichkeit festgestellt wird. Innerhalb einer Welt vergänglicher Einzelwesen, von denen nur die Arten dauernden Bestand haben, ist der Mensch Gott und den Engeln dadurch ähnlich, dass er auch als Einzelner unvergängliche Dauer erlangen kann, weshalb Gott denn auch (1. Mos. 1, 26) zu den Engeln sagte: Wir, d. h. ich und ihr, wollen einen Menschen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit machen (Kalenderbuch, S. 19b; Jes. mor., VII, S. 27a; frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 26, p. 32, Z. 4 ff.) Hierauf gründet auch die hl. Schrift die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens (1. Mos. 9, 6 nach Jes. mor., VIII, 31a).

Um den Ausdruck der heiligen Schrift für den Vorzug des Menschen dem Verständnisse näher zu bringen, bemerkt IE zunächst, der Ausdruck „in unserem Bilde" (בצלמנו) sei als Anthropomorphismus zu verstehen, da der Mensch von über und unter ihm stehenden Wesen nothwendig in menschlicher Sprache rede (vgl. oben S. 64 f.). Die so bezeichnete Gottähnlichkeit erläutert nun IE durch eine aus der griechischen und hellenistischen Philosophie stammende und zu den Arabern gelangte Benennung des Menschen, die gleichfalls dessen Vorzug ausdrückt. Der Mensch heisst hiernach „die Welt im Kleinen", μικρὸς κόσμος, später Mikrokosmus, עולם קטן (ob. S. 202). S. auch Kalenderbuch, S. 9b, Z. 31, den Comm. zu ויוצר רוח אדם בקרבו Sech. 12, 1 und das Gedicht ישני לב in Sefat jeter, ed. Lippm, S. 35 b. (Reime und Ged., II, S. 23) Wie nämlich das Weltganze in seinem sinnlich wahrnehmbaren Theile einen aus verschiedenen Elementen zusammengesetzten Körper bildet, der vom göttlichen Geiste belebt und erhalten wird, in und durch ihn allein besteht und von seinem Dasein und Walten uns eine wahrnehmbare Darstellung bietet: so besteht auch der Mensch auf Erden aus einem Leibe, worin die vier Elemente zu bestimmter Gestalt sich verbunden haben (S. 402), und aus einer dem Himmel entstammenden Seele, die ihn trägt, belebt, erhellt und durchleuchtet, erhält

und bezeugt (gangb. Comm. zu 1. Mos. 1, 26). Das sei im Grunde auch schon in den schönen Paralellen des Talmud (Berach. 10 a) zwischen Gott und Seele angedeutet (Jes. mor., XII, S. 43 a)[1]). (Vgl. schon Philo, De opif. m. §. 23.)

Jedoch können wir den Menschen auch insofern Mikrokosmus nennen, als er (Jes. mor., XII, 43 a und Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23) in unmittelbare Beziehung zu Gott selbst, wie die Engel, d. h. die intelligibeln Substanzen, zu treten vermag und auf der höchsten Stufe seiner Vervollkommnung, wie Mosehs Beispiel zeigt, der Vermittelung der Engel nicht mehr bedarf, Gott ihm also als יהוה, und nicht nur, wie der sensibeln Welt, als אלהים sich bekundet (vgl. oben S. 160).

Nach dem Gesagten besteht der Vorzug des Menschen also nicht in seinem Körper, sondern in seiner Seele, wie schon Saadia richtig erkannt hatte (kurz. Comm. zu 2. Mos. 23, 20, S. 71, Z. 5—7 ed. Prag. Vgl. das Gedicht ישני לב (S. 446), Strophe 3.)

Was aber wissen wir von der Seele? Ohne gründliches Studium kann der Mensch eine volle Ueberzeugung über die ihr Wesen und ihre Zukunft betreffenden Fragen nicht erlangen (kurz. Comm. zu 2. Mos 23, 20, S. 72, Z. 8—10: וכללו של דבר הנה אדם לא ידע מה היא נפשו אם עצם אם מקרה ואם תמות (בהפרדה מעל הגוף ולמה נדבקה בו[2]).

Bei genügend vorbereitetem philosophischen Studium ergeben sich folgende Thatsachen für den Gebildeten (zu Koh. 3, 21):

1) Die oberste Stufe der menschlichen Seele, die aus den Höhen des Himmels stammt, ist unsterblich und gottähnlich (והזכיר שברא גופו מן האדמה ואחר כך ויפח באפיו נשמת חיים, ורמז חיים בעבור שהיא (sc. הנשמה) עומדת ולא תאבד כנפש הבהמה vgl. gangb. Comm. zu 1. Mos. 1, 26: נשמת האדם העליונה שאיננה מתה נמשלת בחיותה לשם). Um dies zu verstehen, müsse man

[1]) Ueber Mikrokosmus bei früheren Philosophen s. oben unter Ibn Gabirol.

[2]) Friedländer, Essays p. 26 nimmt diese Stelle irrthümlich für den Ausdruck eines früheren Standpunktes. Ist doch der Comm. zu 2. Mos. jünger als der zu Kohelet. — Dass die Seele nach IE in Wahrheit Substanz, nicht Accidens sei, ist bereits oben S. 402 gezeigt worden. Vgl. in dieser Hinsicht noch in Betreff der Menschenseele insbesondere die Stelle im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 26, 1: שאינו (eine Substanz) ויש יש גוף והם מלאכי השם הקדושים גם נשמת האדם . . . . הצורה . . . . האחת עומדת ולא הכור כצורת הקדושים והחכמה בנשמה (unvergänglich). Die Seele ist also eine Substanz, die sich das Wissen als eine ihr zukommende ständige Form aneignet.

freilich durch regelmässige Studien sich befähigt haben, den Unterschied zwischen Thier- und Menschenseele zu erkennen. Zu diesem Studium gehören aber als propädeutische Disciplinen[1]):

a) Die Mathematik als Lehre von den Grössen (=]סָפָר Zahl מספר]);

b) Die Sprachkunde oder Grammatik als Lehre von dem menschlichen Schriftenthum (סֵפֶר);

c) Die Logik als Lehre von dem menschl. Denken und Reden (סְפוּר); dann als philosophische Disciplin:

d) Die Physik oder Naturphilosophie als Lehre von allem aus Stoff und Form Zusammengesetzten (מורכב מן השנים)[2]).

2) Jedoch ist nur die genannte oberste Stufe der menschlichen Seele unsterblich, während die anderen zwei niedrigeren Stufen mit dem Leibe untergehen, wie IE im gangb. Comm. zu 1. Mos. 3, 6 Schl. bemerkt: כי רוח אחד לאדם ולבהמה שבה יחיה וירגיש בעולם הזה וכמות זה כן מות זה, מלבד החלק העליון שיש לאדם מותר מן הבהמה[3]).

3) Die menschliche Seele besteht nämlich aus drei Bestandtheilen, welche drei Lebensstufen darstellen. Zu Koh. 7, 3 giebt IE zuerst die vorwiegend aristotelische Eintheilung im Namen der beweisführenden Gelehrten (חכמי הראיות). Er nennt also folgende Theile der Seele überhaupt:

a) Die Pflanzenseele (הנפש הצומחת) als die ernährende für Wachsthum und Verbreitung (τὸ θρεπτικόν bei Aristoteles). Sie ist zugleich die begehrende (τὸ ἐπιθυμητικόν Plato's, indem solchergestalt die platonische Eintheilung der aristotelischen theilweise einverleibt wird, wie noch weiter gehend in Jes. mor. VII (s. unten S. 449).

b) Die Thierseele, welcher Empfindung und Bewegung

[1]) Vgl. das oben im Cap. über Almokammez Beigebrachte. — Die Sprachkunde zählten die lautern Brüder (Logik und Psychologie v. Dieterici, S. 10) zu den 9 Elementargegenständen.

[2]) Friedländer a. a. O. S. 26, A. 3 zieht die darauf folgenden Worte ומחורת אלהינו in der besproch. Stelle zu Koh. 3, 21, die zu dem Nachfolgenden gehören, mit zum Früheren und erklärt überhaupt die Stelle ganz anders und, wie mir scheint, nicht richtig. Ich folge in der Auffassung von ספר וספור ספר Jehuda ha-Levi im Kus. IV, 25 mit dem IE wohl am ehesten in der Deutung dieser Ausdrücke des Sef. jezirah I, 1 übereinstimmen mag. — מי יודע Koh. 3, 21 erklärt IE übrigens wie Saadia Emun. 6, 1.

[3]) Also ganz wie Plato im Timäus p. 69 B., während derselbe früher im Phädrus allerdings die ganze menschliche Seele für unsterblich erklärte. Die Nachfolger Plato's sind hierin verschiedener Ansicht.

zukommen (והיא בעלת ההרגשות חמשה ובעלת התנואה ההולכת ממקום למקום; bei Aristoteles τὸ αἰσθητικόν und τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον).

c) Die dem Menschen allein zukommende denkende Seele, welche wahr und falsch unterscheidet (מדברת, bei Plato: λογιστικόν, bei Aristoteles: διανοητικόν (vgl. oben unter Isaak Israeli.).

Dann aber folgt IE wieder Saadia (Emun. VI, 2) und giebt die platonische Eintheilung der Hauptsache nach, untermischt mit aristotelischen Bezeichnungen, wobei er eben nach Saadia die drei biblischen Ausdrücke für Seele deutet, (ob. S. 28). Danach sind die drei Theile der menschlichen Seele:

a) ein begehrender Theil, נפש genannt, τὸ ἐπιθυμητικόν Plato's,

b) ein empfindender Theil (τὸ αἰσθητικόν des Aristoteles), nach Herrschaft begierig und Sitz des Zornes (כעס, θυμός), genannt רוח (nach Plato [1]),

c) der die Wissenschaft gewinnende Theil (בעלת החכמה, διανοητικόν des Aristot.), gen. נשמה, wie denn auch dieser Ausdrück נשמה und zwar auch 1. Mos. 7, 22 (wo IE's Comm. gleichfalls zu vergleichen ist) nur von der menschlichen Seele gebraucht wird (zu Koh. 3, 21 und frgm. Comm. zu 1. Mos. 2, 7 (S. 35, Friedl.). Hierher gehört auch gangb. Comm. zu 2. Mos. 23, 25: כי הנשמה היא החכמה (ψυχὴ λογική) ומושבה במוח הראש (bei den Stoikern (Plato), וממנה יצא כח כל (Plato) והרוח בלב (willk. Bewegg.) ההרגשות ותנועת החפץ ובו חיי האדם והיא המבקשת שררה להתגבר על כל העומד בנגדה והיא בעלת הכעס (Plato) והנפש בכבד והיא המתאוה לאכול . . ותאות המשגל ממנה (Plato).

Doch werden, wie IE anderswo (zu אך אלהים יפדה נפשי Ps. 49, 16) bemerkt, die Ausdrücke רוח und נפש auch auf die unsterbliche Seelenstufe übertragen.

Drittens bietet eine durchgängige Verbindung der Platonischen und Aristotelischen Bezeichnungen Jes. mor., VII, p. 28, ed. Stern, wo es heisst: כי ג' כחות בחיות האדם, ואם תחפוץ קרא אותם בג' שמות נשמה ורוח ונפש, והנה הנפש הוא הכח הצומח שהוא בכבד, וכל חי וצומח משתתף בכח הזה, ואת הנפש גוף, (Aristot.)

[1]) Plato, Rep. 581 Bl.: τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμὲν, καὶ νικᾷν καὶ εὐδοκιμεῖν (Gerühmtwerden) ἀεὶ ὅλον ὁρμᾷσθαι; Καὶ μάλα. Εἰ οὖν φιλόνεικον αὐτὸ καὶ φιλότιμον (ehrliebend) προσαγορεύοιμεν, ἥ, ἐμμελῶς ἂν ἔχοι; ἐμμελέστατα μὲν οὖν. Vgl. Rep. VIII 548 C: φιλονεικίαι καὶ φιλοτιμίαι aus dem θυμοειδές; auch Tim. 69 D. 70 A. Vgl. Saadia Emun. X, 1, S. 89 b., Z. 11, ed. Berlin.

והיא המתאוה (Plato) לאכול ודבר המשגל, והרוח בלב ובה חיי האדם שיתנוענע (Aristot.) והיא כוללת האדם והבהמה, גם היא נוף[1]) ובצאת זה הרוח שהוא דומה לאויר מהנוויה, אז ימות האדם, וזאת הרוח המתגברת והיא הכעסנית (Plato), והנשמה היא העליונה וכחה במוח[2]). Der Sitz der drei Vermögen ist an dieser Stelle IE's nach Plato angegeben, der das λογιστικόν in den Kopf, den θυμός oder das θυμοειδές in die Brust und das ἐπιθυμητικόν in den Unterleib versetzt[3]).

4) Der denkende Theil der Seele unterscheidet sich von den zwei anderen dadurch, dass er als unkörperlich und unsterblich auch höheren Ursprunges, nämlich ein Theil der Weltseele ist. Diesem höheren Theile der Seele kommt also, wie schon Plato und seine Nachfolger und Ibn Gebirol (Lebensquelle V, 65. 66) gelehrt hatten, Präexistenz zu Dieser Theil der menschlichen Seele wird zum Einzelwesen (יחידה Ps. 22, 21; 36, 17) durch sein Ausscheiden aus der Allseele oder Weltseele zum Behufe des Eintritts in den Leib eines einzelnen Menschen. — Diese wichtige Lehre spricht IE in folg. Stellen aus: a) Zu Ps. 22, 21 sagt er: בעבור היות כָּל נשמת אדם יחידה מתבודדת עם נופה מנשמת הכל, ובהפרדה מנויתה או תאסף אל הכל; b) Vgl. zu 1. Mos. 25, 8 (ויאסף אל עמיו) und zu אך אלהים יפדה נפשי Ps. 49, 16 wo es heisst: ולבעבור היות המשורר מלא רוח חכמה ומכתב השם חרות על נשמתו[4]) על כן אמר אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול, שלא יתכן שהוא אומר שלא ימות כשאר בני אדם כי מי גבר יחיה ולא יראה מות, וזה טעם וְקָחֵנִי שתדבק נשמתו בנשמה העליונה שהיא נשמת השמים וכמוהו כי לקח אותו אלהים, ואחר כבוד תקחני; c) Dasselbe bemerkt IE zu ואחר כבוד תקחני Ps. 73, 24; nur dass er hier מלאכים, Engel, statt der Weltseele setzt (oben S. 209); d) Zu Dan. 2, 11 vergleicht IE die menschliche Seele einem Lichtstrahl, der von der Sonne ausgeht, da auch sie als Theil der Weltseele den himmlischen Wesen entstammt ist; zu אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי bemerkt IE nämlich: הם המלאכים העליונים שהם צורות אמת ואינם כגופות (בגופות : l) והנשמות נגזרות מהם כאור היוצא מהשמש,

---

[1]) Vgl. zu 1. Mos. 9, 4 gangb. Comm. וזאת הנפש המתנועעת והמרגשת היא הגוף (die empfindende Seele ist mit dem Körper verwachsen und geht mit ihm unter).

[2]) Vgl. die Tochecha ישני לב in Sef. jet., ed. Lippm., Anhang, Strophe 3. 4.

[3]) Friedländer, Essays, S. 28, Anm. übersah die Combination Platonischer und Aristotelischer Begriffe und Bezeichnungen in der Eintheilung der Seele bei IE und seinen meisten Vorgängern.

[4]) Vgl. Die Lehre des Philippus (ält. Akad.), wonach die Rückkehr in den Himmel durch Mathematik und Sternkunde gesichert wird.

והנשמות הם גופות (l.: בגופות), על כן אינמו יודעות הנסתרות רק מעט ובמראות הלילה שאין הנשמות (nämlich bei Nacht) מתעסקות בצרכי הגוף, והיודע בסוד הנשמה יעיד על דברי. Andeutend in beiden Comm. zu ואיננו 1. Mos. 5, 24.

5) In den unter 4) angeführten Stellen ist ferner die Unsterblichkeit des denkenden Theiles der Seele ausgesprochen. IE kommt oft darauf zurück. Die menschlichen Seelen, lehrt er, die ihrer Aufgabe genügt haben während ihrer irdischen Laufbahn, sind ebenso unvergänglich wie die Engel, von denen sie ein Theil sind: Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15: (d. h. ממין המלאכים) ונשמת האדם ממינם . . . ואם תחכם הנשמה תעמוד בסוד המלאכים ותוכל לקבל כח גדול מכח עליון שקבל על ידי אור המלאכים; zu Koh., Anfang der Einleitung; zu Dan. 10, 21; zu Ijob 4, 19.

Der engelgleichen Seele kommt hiernach, gleich den Engeln, Ewigkeit zu, da sie ja auch anfangslos ist, der Platonischen Lehre von deren Präexistenz gemäss, zu der, wie wir oben (S. 450) gesehen haben, sich IE bekennt.

6) Diese Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist aber an die in den (unter 4 und 5) angeführten Stellen ausgesprochene Bedingung geknüpft, dass die Seele ihr Leben auf Erden dazu benutzt hat, sich mit einem sie erhaltenden Wissensgehalt zu erfüllen. Der denkende Theil der Seele ist nämlich nach Jes. mor., X, S. 34b gleich einer unbeschriebenen Tafel[1]), dazu bestimmt, göttliche Schrift aufzunehmen. Diese göttliche Schrift besteht in der Kenntniss der Gattungen der physischen Natur (הכללים הנולדים מהארבעה השרשים), der Sphären, der intelligibeln Substanzen und Gottes.

So sagt IE auch in der Einl. zu Jes. mor, S. 7a, ed. Stern, berichtigt nach cod. 53 der Sem.-Bibl.: ואומַר בתחלה כי אין מותר לאדם מן הבהמה כי אם הנשמה העליונה הַחֲכָמָה . . . כי למען הראותה ניסי האלהים הובאה בגויה[2]) ללמוד מעשה אדוניה ולשמור מצותיו. והחכמה תחיה את בעליה (die Wissenschaft vermittelt ihrem Inhaber die Unsterblichkeit) והחכמות הם רבות וכל אחת מועלת, וכלם כמעלות סלם לעלות אל חכמת האמת (vgl. Sal. Ibn Gebirol bei IE zu

[1]) Tabula rasa des Aristoteles und der Stoiker, trotz der angenommenen Platonischen Präexistenz.

[2]) Vgl. Divan, ed. Egers, S. 96, V. 94: ולמען הראותך הֵנָה הביא אותָך; S. 131, Nr. 245, V. 6. הוּבֵאתִי הֵנָה להתבונן עִנְיָנִי. Quelle scheint die Bakkaschah des Bachja (in חובות הלבבות, ed. Baumgarten, Einl., S. XXIV) zu sein, wo es heisst: כי אמנם ידעתי כי למען ספר שמך הוּבֵאתִי הֵנָה.

1. Mos. 28, 12 über (סלם אשרי מי שנפקחו עיני לבותם ונהרו אל יי ואל טובו באחריתם, d. h. die zur Gotteserkenntniss schliesslich gelangen und so das Gut ewigen Lebens sich erringen.

Ferner spricht IE ausführlicher und deutlicher sich im gangb. Comm. zu 2. Mos. 20, 2, S. 82a, Col. 2, ed. Netter aus. Er sagt: ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות ובצמחים ובחיות ובנוף האדם בעצמו שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדת, ולמה היה על זאת המתכונת, ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד, וידע זמן מתי תקדר השמש או הלבנה, וכמה יקדר השמש ממנה, גם ידע הלבנה למה נקדרה ומי גרם לה, וכל אלה ידע בראיות גמורות שאין בהם ספק, ומדרכי השם ידע המשכיל את השם וככה אמר משה הודיעני נא את דרכך ואדעך. Da Gott selbst für den Menschen also unerkennbar und nur durch seine Werke annähernd begriffen werden kann (vgl. Ibn Gebirol, Lebensquelle, I, 5 und Moseh Ibn Esra im Gewürzbeet, Frgm. Zion II, 123), so muss das bestens vorbereitete Studium der Natur (ob. S. 448) und der Astronomie eifrig betrieben werden, um so eine wirkliche Anschauung des göttlichen Waltens dem denkenden Geiste einzuprägen und einzuverleiben.

Dazu aber gehört ebenso die Erkenntniss des tiefen Gedankengehaltes der göttlichen Gesetze für Religion und Sittlichkeit Nur wer sie hingebungsvoll befolgt und deren Wirkung an sich selbst erfährt und erkennt; wer pietätvoll an ihnen festhält und sich in deren Sinn vertieft, findet auch in ihnen eine reiche Quelle der Gotteserkenntniss und unsterblichen Lebens. Zu 3. Mos. 18, 5 heisst es in dieser Hinsicht: וטעם ושמרתם את חקותי ואת משפטי [וגו'] לבאר שהם חיים לעושיהם (אשר יעשה אותם האדם וחי בהם wegen) בשני עולמות. כי המבין סודם חי העולם יחיינו ולא ימות לעולם על כן כתוב אני יי אלהיכם כאשר פירשתיו. Als Mittel und Quelle der Erkenntniss für den Menschen bezeichnet IE, wie schon Saadia (Einl. zu Emun., S. 7 [unpaginirt], Z. 6, ed. Berlin, und VII, 1, S. 70a, Z. 9), die sinnliche Wahrnehmung in Uebereinstimmung mit der Erfahrung und den gesunden Menschenverstand (שיקול הדעת und ההרגשות) im Kalenderbuche (ספר העבור), S. 9b, Z. 32 bis S. 10a, Z. 16; Reime und Gedichte, I, S. 34, Z. 181—188 und Anm. 11; S. 59, Z. 42—44.

Den verschiedenen Versuchen gegenüber, für die Unsterblichkeit der denkenden Seele einen Schriftbeweis aufzusuchen, erklärt IE zu 5. Mos. 32, 39: אני אמית ואחיה man dürfe deutliche Hinweise auf ein jenseitiges Leben in der hl. Schr. gar nicht erwarten, da dieselbe für ein ganzes Volk,

nicht für Philosophen allein berechnet sei. Wer aber philosophisch geschult sei und richtige Schlüsse zu bilden vermöge, der sei auch ohne Schriftbeweis überzeugt, und finde überdies auch Winke und Andeutungen genug dafür in der h. Schrift. Seine Worte lauten: ולפי דעתי שהתורה נתנה לכל, לא לאחד לבדו, ודבר העולם הבא לא יבינו אחד מני אלף כי עמוק הוא, ושכר העולם הבא תלוי בדבר הנשמה (d. h. אם תחכם) והנה הוא חלוף עבודת הלב und dieser Dienst des Geistes) ועבודתו, (Dienst des Geistes) להתבונן מעשי השם, כי הם סלם לעלות בו אל מעלת (besteht darin דעת השם שהוא העיקר (worauf es schliesslich ankommt) והנה גם התורה בארה למשכיל דבר עץ החיים. והנה יש כח לנצח הכרובים והאוכל מעץ החיים וחי לעולם כמלאכי השרת[1]) וכן במזמור לבני קרח שמעו זאת כל העמים (Ps. 49) והסוד אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה (Ps. 49, 16) וכן אחר כבוד תקחני (Ps. 73, 24), והנה עם שניהם לקיחה כאשר עם דבר הנוך (1. Mos. 5. 24) ואליהו (2. Kön. 2, 3. 5. 9. 10), ואחר שאמר ויקר פדיון נפשם (Ps. 49, 9) אמר אך אלהים יפדה נפשי, והמשכיל יבין, d h. der eingeweihte Leser weiss, dass dieses „Nehmen" die Wiederaufnahme der denkenden Seele in die Weltseele bedeute.

Die Wissenschaft also ist es, die dem menschl. Geiste wegen ihrer Anleitung des Menschen zur Gotteserkenntniss die Unsterblichkeit sichert. Eine Wissenschaft, die diesen Namen verdient und dem Glauben an Gott sich entgegensetzen sollte, war IE und seiner Zeit unbekannt. Die leere Tafel, als welche die Seele ins irdische Leben eintritt, ist der Erhaltung nicht fähig, da sie Nichts ist und enthält. Ist sie aber erfüllt von gediegenem Wissen unvergänglicher Dinge, so giebt dieser Inhalt ihr erst das Gepräge des Bleibenden. Das Wissen bildet dann ihre Form[2]) und erhält sie so unvergänglich, wie sein eigner Inhalt ist: zu Koh. 7, 12 sagt IE: שהחכמה תחייה בעליה כי החכמה היא צורת הנשמה העליונה שאינה מתה במות הגוף.

Vgl. über das Jenseits weiter unten.

7) Die Frage nun, ob diese Unsterblichkeit eine individuelle sei, ist nach den angeführten Stellen[3]) ohne Zweifel zu verneinen, da eine Wiederaufnahme der Einzelseele in die Weltseele den Fortbestand der einzelnen Persönlichkeit auszuschliessen scheint. Auf dieses Aufgehen in der Weltseele deutet IE auch dunkel in seinem Comm. zu ויאסף אל עמיו

[1]) Ueber diese Stelle s. weiter unten die allegorische Auslegung des Paradieses.

[2]) Vgl. oben S. 447, Anm. 2 die Stelle zu 2. Mos. 26, 1.

[3]) S. 450 f.

1. Mos. 25, 8; zu ולדבקה בו 5. Mos. 11, 22 und zu ובו תדבקון 5. Mos. 13, 5, wo IE kurz bemerkt בלב בראש ובסוף, d. h. die Berührung oder das Haften an Gott sei geistig gemeint und zwar in gleicher Weise am Ende (nach dem Tode) wie im Anfange (vor der Geburt). Die fromme und gotterkennende Seele trete in Berührung mit Gott dadurch, dass sie wieder in der Weltseele aufgehe, die als intelligible Substanz Gott nahe steht.

Wenn IE also zu 1. Mos. 1, 26 im gangb. Comm. S. 32, ed. Friedländer (oben S. 446), von dem Menschen sagt, er sei vor allen irdischen Geschöpfen dadurch ausgezeichnet, dass er auch als Einzelner unvergängliche Dauer erlangen könne, während seine Mitgeschöpfe nur als Art unvergänglich seien, so ist hiermit nicht gemeint, dass er als Einzelner auch ein gesondertes unvergängliches Dasein behaupte, wielmehr tritt er als Einzelner nur wieder ein in das Ganze der Weltseele und giebt hierbei seine Einzelnatur nothwendig auf.

Nach Munk, Mélanges, p. 365 lehrte Ibn Sina eine individuelle Unsterblichkeit, während Ibn Baǵa und Ibn Roschd ebenso wie Maimonides dieselbe in Abrede stellen.

8) Was aber ist die Strafe nach dem irdischen Tode, welche den Seelen der Sünder bevorsteht? IE zu Ps. 1, 6 antwortet: Die Seelen der Frevler sinken[1]) (נפשות הרשעים תאבדנה). Die aus der Weltseele zu Erden gelangten Einzelseelen sinken beim Tode des Leibes, wenn sie nicht zu ewigem Leben sich würdig gemacht haben. Wie man sich aber diese Herabgekommenheit zu denken habe, erklärt IE nicht näher. Dass die Seelen der Sünder „untergehen", kann IE kaum besagen wollen, da eine Vernichtung des λογιστικόν oder διανοητικόν im Menschen sich mit der Lehre von der Präexistenz und Unsterblickeit des denkenden Theiles der Seele (S. 451) nicht vereinigen lässt. In der That spricht Nachmanides zu 3. Mos. 18, 29 bei der Anführung der hierher gehörigen Worte Ibn Esra's zu 23, 30 es ausdrücklich aus, die Vernichtung der menschlichen Seele wäre ein übernatürliches Wunder, das die Vorsehung zur Strafe der schlimmsten Sünder eintreten lasse. Das konnte auch IE nicht entgehen, und doch ist davon nicht das Geringste in seinen Worten zu

[1]) אָבַד erklärt IE zu 5. Mos. 26, 5 ארמי אובד אבי und עני בלא ממן stützt es durch die Parallele von Spr. 31, 6. 7. — אָבַד heist also: herabgekommen, gesunken. Die jetzt verbreitete Bedeutung des Irrenden, Umherirrenden kennt IE nicht.

bemerken, die er zu והאבדתי את הנפש ההיא 3. Mos. 23, 30 ausspricht. Er sagt daselbst: ולא (V. 29) יש הפרש בינו ובין ונכרתה אוכל לפרש. Denn ein Wunder ist eben nicht der Erläuterung bedürftig, אין צורך לפרש, wogegen ולא אוכל לפרש bei IE entweder eine schwierige, viele Studien voraussetzende philosophische Lehre oder eine bedenkliche, dem grossen Haufen als Ketzerei erscheinende Annahme bezeichnet, wofür IE in beiden Fällen auch den Gegenstand als סוד oder סוד עמוק und dgl. zu bezeichnen pflegt. Weder das Eine noch das Andere wäre aber die Vernichtung der sündhaften Seelen, da der Talmud (babl. Rosch ha-Schanah 17a) von den פושעי ישראל בגופן und den פושעי אומות העולם בגופן schon die Vernichtung der Seele lehrt, indem er sagt ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים, so dass IE eine solche Annahme einfach und unbedenklich in klaren Worten sicherlich ausgesprochen hätte. Was will IE also an der angeführten Stelle eigentlich besagen? Zunächst erklärt er ונכרתה הנפש ההיא מעמיה zu כרת 1. Mos. 17, 14 dahin, נפש heisse in dieser Redewendung nicht Seele, sondern Person, und כרת sei ein vorzeitiger oder die Nachkommenschaft mit treffender Tod durch Gottes Hand (וכרת בידי שמים), nur dass es ausnahmsweise 3. Mos. 18, 29 ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם, wie IE zu dieser Stelle bemerkt, auch die richterlich verfügte Todesstrafe mit umfasst. Da nun 3. Mos. 23, 29 das Nichtfasten am Versöhnungstage mit ונכרתה מעמיה bedroht, dagegen in V. 30 unmittelbar nachher die Arbeitsverrichtung an demselben Tage mit den Worten והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה gestraft werden soll, so bemerkt IE kurz den Unterschied zwischen den beiden so absichtlich verschieden ausgesprochenen Strafandrohungen mit den oben angeführten Worten: יש הפרש בינו ובין ונכרתה ולא אוכל לפרש, und scheint hiermit auf die von den Neuplatonikern und Ibn Gebirol (wie ob. näher nachgew.), denen er in der Philosophie vielfach folgt, angenommene Seelenwanderung versteckt hinzudeuten, da er sich dazu erklärlicher Weise nicht deutlich bekennen wollte; denn diese Lehre galt damals wahrscheinlich noch für heidnisch oder ketzerisch. Die Wanderung der Seele durch Thierleiber bis zu ihrer Läuterung ist eine solche Herabgekommenheit, ein solches Sinken und Verarmen, wie es IE in Ps. 1, 6 gefunden hat, und 5. Mos. 26, 5 und Jes. 27, 13 in האובדים בארץ אשור haben nach IE die Worte אובד und אובדים dieselbe Bedeutung des Herabgekommenseins, wovon והאבדתי 3. Mos. 23, 29 als Causativ bedeuten könnte: ich werde herabkommen oder sinken lassen.

Hätte IE in אבר „umherirren" verstanden, so würde והאברתי als Causativ davon die Wanderung der Seele durch Thierleiber noch genauer bezeichnen können und den Ausdrücken Ibn Gebirols (oben unter Gebirol) noch mehr entsprechen[1]).

9) Wie hervorragend aber auch die Bedeutung des denkenden Theiles in der menschl. Seele sein mag, so könnte er allein doch nicht dem Menschen genügen; die zwei anderen Theile der Seele (S. 449) sind demselben für das Leben auf Erden unentbehrlich. Hierüber spricht IE im Excurs des gangb. Comm. zu ועבדתם את ה' אלהיכם וברך את לחמך וגו' 2. Mos. 23, 25 f.: Zwischen dem denkenden Theile der Seele (נשמה) und dem Körper dienen dem Menschen die anderen zwei Theile der Seele, θυμός (רוח) und die ἐπιθυμία (נפש), als Vermittler. Der Charakter des einzelnen Menschen beruht auf der Stärke oder Schwäche der drei Seelenkräfte[2]); man kann nämlich 27 Arten von Menschen schon hiernach unterscheiden[3]). Diese Zahl ergiebt sich folgendermassen: drei Elemente, nämlich: a) stark, b) schwach, c) weder stark noch schwach sind in alle möglichen Variationsformen dritter Klasse (d. h. zu drei Elementen) zu bringen. Bei n Elementen ist die Anzahl der Variationsformen p^{ter} Klasse $= n^p$. Da hier $n = 3 = p$ ist, so ist die Anzahl aller dieser Variationen $= 3^3 = 27$.

Bekanntlich kann im Menschen der Geist oder umgekert der Körper die Oberhand gewinnen. Nehmen wir ein Beispiel aus dem Bereiche der Naturwissenschaften (חכמת התולדת), [also hier ein physiologisches]. In wem die rothe (gelbe) Galle von Natur vorwiegt (cholerisches Temperament), der wird, der Feuerfarbe seiner Galle entsprechend, zum Zorne geneigt sein, und in diesem Falle wird der Geist (die denkende Seele), wenn er nicht die genügende Widerstandskraft durch Weisheit gewonnen hat, dem Körper folgen. So wirkt der Körper unter Vermittelung des Zornvermögens auf den Geist. Umgekehrt wirkt der Geist auf den Körper bestimmend und gestaltend, wenn z. B. Jemand in ganz ruhiger Gemüthsverfassung ist, ein anderer aber kommt und ihn höhnt und lästert, bis er in Zorn geräth; dann wird sein vorher ganz

---

[1]) Auf Seelenwanderung deuten ferner Divan, S. 45, Nr. 121, V. 32 die Worte בְּאֵשׁ הַנְּדוֹד נִשְׂרֶפֶת.

[2]) Vgl. Jes. mor., VII, S. 28a, ed. Stern.

[3]) Ibn Esra macht sich hier als Mathematiker erkennbar.

kühler Körper glühend heiss vor Zorn. Hier hat die denkende Seele durch Vermittelung des Zornesvermögens wieder auf den Körper gewirkt.

Die sittliche Aufgabe des Menschen ist es aber, der denkenden Seele die Herrschaft über den Körper stetig zu sichern und es nicht dahin kommen zu lassen, dass der Körper den Geist beherrsche. Zu diesem Zwecke haben wir von Gottes Weisheit und Güte das Gesetz empfangen, dessen Befolgung uns die Natur zur Freundin und Hüterin macht.

10) In der Lokalisirung der Seelenkräfte und deren Functionen folgt IE bekannten Autoritäten.

a) In der Vertheilung der drei Seelentheile auf Hirn, Herz und Leber folgt er, wie wir oben (S. 449) gesehen haben, im Wesentlichen Plato.

(Fortsetzung folgt.)

Samau'al b. Jahjâ al-Magribî und seine Schrift „Ifhâm al-Jahûd."

Von

Martin Schreiner.

(Fortsetzung)

ثم إنّى لما طالعتُ ذلك اتّضح لى انّ أكثره من تاليفات المؤرّخين فطلبتُ الأخبار الصحيحة فمالت همّتى الى التواريخ فقرأتُ كتاب أبى علىّ بن مسكويه الذى سماه تجارب الامم وطالعت تأريخ الطبرىّ وغيرهما من التواريخ فكان يمرّ بى فى هذه التواريخ اخبار النبى صلعم وغزواته وما أظهر الله له من المعجزات وما خصّه [85] به من الكرامة وحباه به من

النصر والتأييد فى غزاة بدر وغزاة [1]خيبر وغيرهما وقصة منشئه فى التيه والضعف ومعاداة أهله له فهو فيما بين أعدائه يجاهرهم بانكار دينهم عليهم والدعوة الى دينه مدةً طويلةً وسنين كثيرة الى أن أذن الله [2]له فى الهجرة الى دار عزّه وما جرى للأعداء التى جاهروه من النكبات ومصرعهم بين يديه بسيوف أوليائه ببدر وغيرها وظهور الآية العجيبة فى هزيمة الفرس ورسم الجبار معهم فى الوف كثيرة على غاية من الحشد والقوة بين يدى أصحاب سعد بن ابى وقاص وهم فى فئة يسيرة على حال من الضعف ومنام كسرى انوشروان وانكسار الروم وهلاك عساكرهم على يدى أبى عبيدة الجراح رحمة الله عليه ثم سياسة ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وعدلهما وزهدهما ومع ذلك فانّى كنت لكثرة شغفى بأخبار الوزراء والكتّاب قد اكتسبتُ بكثرة مطالعتى بحكاياتهم وأخبارهم وكلامهم قوةً فى البلاغة ومعرفةً بالفصاحة [86] وكان لى فى ذلك محمدة الفصحاء وتعجّب به البلغاء وقد يعلم ذلك منّى من تأمّل كلامى فى بعض الكتب التى ألّفتها فى أحد

---

[1]) Ms. خيبار.

[2]) Ms. لى.

الفنون العلمية فشاهدتُ المعجز [1]التى لا [2]تبادهت به الفصاحة الآدمية فى القرآن فعلمتُ صحّة إعجازه ثم إنّى لمّا هذّبتُ خاطرى للعلوم الرياضية ولا سيّما الهندسة وبراهينها راجعتْ نفسى فى اختلاف الناس فى الأديان والمذاهب وكان [3]اكبر المحرّكات لى الى [4]البحث عن ذلك مطالعتى كتاب [5]برذويه الطبيب من كتاب كليله ودمنه وما وجدتُ فيه فعلمتُ ان العقل حاكم تحت تحكيمه (على) كُلّيّات أمور عالَمِنا هذا إذ لولا أن العقل أرشدنا إلى إتباع الانبياء والرُسُل وتصديقِ المشائخ والسلف لما صدّقناهم فى سائر ما [6]نقلناه عنهم وعلمت أنّه إذا كان أصل التمسّك بالمذاهب الموروثة من السلف وأصل إتباع الأنبياء ممّا أدّى اليه العقل فانّ تحكيم العقل على كليّات جميع ذلك واجبٌ وإذا نحن حكّمنا العقل على ما نقلناه عن الآباء والأجداد [87] علمنا أنّ النقل عن السلف ليس يوجب العقلَ من غير امتحانٍ لصحّته بل بمجرّد كونه مأخوذا عن

---

1) HS. التى.
2) HS. اكثر.
3) تباربه.
4) Ms. البحث.
5) Ms. بيرونه.
6) HS. تلقيناه.

السلف لكن من أجل انه يكون امرًا ذا حقيقةٍ فى ذاته والحجة
موجودة بعجته فأما الابوة والسليفة وحدها فليست حجةً إذ
لو كانت حجة لكانت أيضا حجّة لسائر الخصوم الكفّار كالنصارى
فانهم نقلوا عن أسلافهم أنّ عيسى ابن الله وانّه الرازق
المانع الضارّ النافع فان كان تقليد الآباء والاسلاف يدلّ على
صحة ما نُقل عنهم فإن ذلك يلزم منه الإقرار بصحة ما قاله
النصارى ومقالة المجوس وان كان هذا التقليد لاسلاف اليهود
خاصة دون غيرهم من الأمم فلا يقبل منهم ذلك الّا إن
يأتوا بدليل على أنّ ابآءهم كانوا أعقل من آباء الأمم وأسلافهم
فانّ اليهود يقولون ذلك فى حق آبائها وأسلافها فجميع اخبار
اسلافهم ناطقة بتكذيبهم فى ذلك واذا طلبت التعصّب لهم
فنحن نجعل لآبائهم أُسْوَةً بسائر آباء غيرهم من الامم فاذا
كانت ابآء النصارى وغيرهم قد نقلوا عن آبائهم [88] الكفر
والضلال الذى تهرب العقول منه وتنفر الطباع السليمة عنه
فليس بممتنعٍ ان يكون ما نقله اليهود عن آبائهم ايضا
بهذه الصفة فلما علمت انه ليس بايديهم حجة صحيحة بنبوة
موسى الا شهادة التواتر وهذا التواتر موجود لعيسى ومحمد
كوجوده لموسى عليهم السلام اجمعين فان كان التواتر يفيد

تصديقا فالثلاثة صادقون ونبوتهم معًا صحيحة وعلمتُ أيضا أنّى لم أر موسى بعينى ولم أشاهد معجزاته ولا معجزات غيره من الانبياء عليهم السلام ولولا النقل وتقليد الناقلين لما عرفنا شيئا من ذلك فعلمتُ أنّه لا يجوز للعاقل ان يصدّق بواحدٍ ويكذب بواحدٍ من هؤلاء الأنبياء عليهم السلام لانه لم ير أحدهم ولا شاهد احواله الا بالنقل وشهادة التواتر موجودة لثلاثتهم فليس من العقل ولا من الحكمة ان يصدق احدهم ويكذب الباقون بل الواجب عقلا اما تصديق الكلّ فأما تكذيب الكل [89] فانّ العقل لا يوجبه ايضا لأنا إنّما نجدهم أتوا بمكارم الاخلاق وندبوا الى الفضائل ونهوا عن الرذائل ولانا نجدهم ساسوا العالم بسياسة بها صلاح حال أهله فصحّ عندى بالدليل القاطع نبوة المسيح والمصطفى صلعم وآمنتُ بهما فمكثتُ برهةً أعتقد ذلك من غير أن [1]التزم الفرائض الاسلامية مراقبةً لأبى وذلك أنّه كان شديد الحبّ لى قليل الصبر عنّى كثير البرّ بى وكان قد أحسن تربيتى إذ شغلنى منذ أوّل حداثتى بالعلوم البرهانية ورتّبى ذهنى وخاطرى فى الحساب والهندسة العلمين اللذين مدح افلاطون عقل من

[1]) HS. التزام.

التمدح والاكتساب بل التألّه [1] والاحساب، وسُمّى لذلك ربّن وتفسيره عظيمنا ومعلّمنا وكان أفهمنى منه فى صُغرى ما لم أدع التزيد اليه بقدر [106] ما قسم الله لى منه وعلى حسب ما أعان عليه الزمان والطبع، ووجدتُ فيما قرأتُ من كتب الحكماء كناشات أى مختصرات كثيرةً لأهل مصر وسوريا وغيرهم قد اقتصر اصحابها فيها على فنٍّ واحدٍ من فنون الطبّ المتفرعة فدعانى هذا الى أن ألّفتُ منه كتابًا جامعًا لمحاسن كتب الأوّلين والاخرين ليكون زماما لها كلّها واماما محيطا بالكناشات أعنى الجوامع وحذفتُ منه المعانى المكرّرة والخُطب المشُكلة المبرمة وقصدتُ الفوائد والعيون فتهيّأتُ [2] منها بعون الله تع سرًا من اسرار الحكمة، وكنزًا من كنوز الصناعة.

„Das Lob der Güte und der Freigebigkeit, sowie die Verehrung derer, von denen sie geübt werden, ist allen Völkern gemeinsam. Wer den Menschen nützen will, der ist gütig und wer mit seinem Vermögen freigebig ist, der ist wohlthätig. Ich aber höre nie auf das Gute zu lieben und freigebig zu sein mit dem, was davon mit Anstrengung erlangt werden kann. Meine Seele erhebt sich zu dem, was die meisten Menschen umfasst, und was am dauerhaftesten ist von dem, was ich erreicht habe, denn das höchste Gut ist das Allgemeinste und das am meisten Dauernde. Dies zu erreichen ist nur den Königen leicht und den Schriftstellern,

---

[1]) B. الاحتساب.

[2]) HS. فتهيبا لى.

العامل علىّ بن ربّن المؤلّف لهذا الكتاب، إنّ مدح الخير والجود (1وتفضيل اهلها (2امرٌ تجتمع عليه الامم كلّها ومن أراد منافع الناس فهو خيرٌ ومن جاد بما عنده فهو جوادٌ، ولم أزل بمنّ الله وتوفيقه أُحِبُّ الخير واجود بمقسوره ونسموا نفسى الى ما هو أعم للناس، وأبقَى على وجه الدّهر مما نالتْه منه يدى إذ كان أفضل الخير أعمّه وأدْوَمه فلم أر ذلك يسهل الّا على الملوك ثم لواضعى الكتب، فى الاداب المحمودة مثل علم الطبّ الذى يحتاج إليه كلّ انسانٍ، وفى كل حينٍ ويمدحه أهل كلّ دينٍ، كان (3والدى رجلا (4من أثناء كتّاب (5مَرْوٍ وذوى الاحساب والاداب (6بها وكانت له همة رفيعة فى (7ارتياد البرّ وبداعى (8ونفادٌ فى كتب (9العبرانية والفلسفة والطبّ وكان يقدّم الطبّ على صناعة اباآئه ولم يكن مذهبه فيه

---

1) Fehlt in B.
2) L. لغرا.
3) B. ابى.
4) L. مرادا fehlt in B.
5) B. مدينةمرو.
6) Fehlt in L.
7) So nach B. L. ارتياح البرود وبراعة.
8) B. ويقاد.
9) B. الطبّ.

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung v. S. 424 [1]).

Am 26. Adar I. 1549 beendete Moses Provinciale seine geometrische Abhandlung über die, von Maimonides (More I, 73) erwähnten 2 Linien, die sich stets einander nähern, aber niemals schneiden, wozu ihm eine kurze Erklärung (wahrscheinlich die des Simon Motot) [2]) den richtigen Weg gezeigt hat. Das hebr. Original auf 2 Blättern in fol. findet sich in wenigen Exemplaren des More, ed. Sabion. 1553, wozu es offenbar als Ergänzung gedruckt ist. Eine italienische Uebersetzung dieser Abhandlung von Josef Schalit soll, nach Barocius und Bartolocci, mit hebr. Lettern in Mantua 1550, 12^0 erschienen sein, wogegen ich ein typographisches Bedenken erhob (Catal. Bodl., p. 2959). Die italienische Ausgabe hat F. Barozzi (Barocius) in seinem Werke über das Thema lateinisch übersetzt und erläutert, aber den Verf. Moyses Narbonnensis genannt (Catal. Bodl., p. 1983; Die hebr. Uebersetz., S. 426).

Im Jahre 1552 trat der angebliche Rabbiner aus Fez, Josef Zarfati, unter dem Namen Andrea di Monti zum Christentum über, hielt Zwangspredigten für, und verfasste italienische Schriften gegen die Juden (ms. Neofiti 37, 38, s. unten 1582 F. Fioghi), nachdem er sich dem Verdacht der Unterschlagung ihres Geldes nicht hatte entziehen können; er war im Juni 1597 bereits nicht mehr unter den Lebenden. Bei Vogelstein u. Rieger, II, 156, 162, 172/3 fehlt eine Verweisung auf meinen Artikel im Vesillo 1881, p. 230, der allerdings von Sacerdote zu Cod. Neof. citirt wird; die Notiz über ms. Berlin fol. 583 ist im Verz. n. 30 übergangen, wie sonst die Namen von Censoren. Ueber die dem Papst Julius III. gewidmete Rede (beim Uebertritt ?) scheint seit Wolf nichts Näheres bekannt; die *Confusione dei giudei* ist unter Paul IV., also 1555—59, verfasst.

---

[1]) In der vorigen Fortsetzung sind noch folgende Druckfehler zu berichtigen: S. 418 lies: Fortsetzung von S. 322; daselbst Z. 8 lies: Buonarroti; S. 420, Z. 8 v. u. lies: Sommi.

[2]) Sacerdote, Le livre de l' Algèbre et le problème des Asymptotes de Simon Motot, Sonderabdr. aus Revue des Ét. J. 1893/4, p. 21, schliesst sich meiner Vermutung an.

Nach Confiscation und Verbot des Talmuds (1554) verordnet Papst Paul IV., dass die Rechnungsbücher der Juden in italienischer Sprache, und zwar in lateinischer Schrift, geführt werden sollen (Depping, die Juden im Mittelalter, deutsch S. 404).

Für die eigentümliche Cultur der Juden in Italien ist wohl kaum eine geeignetere Persönlichkeit als Jehuda Sommo (oder *de Sommi*) b. Isak oder *Leone Ebreo* (aus der Familie Portaleone) in Mantua, der einen, aus neueren Quellen bearbeiteten Specialartikel verdiente[1]). Aus dem Charakterbilde dieses theoretischen und practischen Dramaturgen und Theater-Regisseurs, der selbst ein Theater für Gastschauspieler in Mantua errichten wollte, kann ich hier nur die litterarischen Versuche in italien. Sprache in Betracht ziehen. Zur Staffage gehört allerdings die Anregung zu künstlerischen Leistungen, welche der herzogliche Hof zu Mantua bis in jüdische Kreise gab. Es konnte auch nur in Italien vorkommen, dass die jüdische Gemeinde aus ihrer Mitte eine Schauspielertruppe für den Hof lieferte, deren Gehalt letzterer der ersteren niemals ersetzte, während in Bezug auf die Aufführung die genaueste Rücksicht auf Sabbat und Feiertag genommen wurde[2]). Die Kehrseite fehlt allerdings auch nicht: Jehuda's eigener Lehrer[3]), David Provinciale, klagt (1564) über diejenigen, welche sich mit externen Wissenschaften und Schauspielen (בחי קרקסאות) beschäftigen.

Jehuda, früher in Ferrara, wird von dem berühmten Kritiker Asarja de Rossi wohl als Freund (דוד) und Gelehrter bezeichnet; sein Verwandter, Abraham Portaleone, bezeichnet ihn als geübten Schreiber und teilt von ihm ein Tintenrecept (?) mit[4]).

---

[1]) Hebr. Bibliogr. VI, 94 und Letterbode XII, 73, wo Perreau im Vessillo 1883, p. 373 (aus Cod. De Rossi Ital. 31), B. Peyron, Nota di stor. lett. Torino 1884 (aus den Atti della R. Acad., nach mss. in Turin), nicht erwähnt von Charles Dejob, De la condition des Juifs de Mantoue (Rev. Ét. J. XXIII 75) nach Aless. d' Ancona (Jude), Origini del teatro Italiano, 2. ed., Torino 1891; die 1 Ausg. dieses, mir bis jetzt noch unbekannten Werkes citirten schon Perreau und Peyron; von ersterem erhielt d' Ancona Mittheilungen aus Ms. D. R.

[2]) Hier drängen sich zwei leidige Gegenbilder auf: die zu Tode gehetzten Juden im römischen Carneval und die Carricatur eines modernen Mauscheltheaters in London.

[3]) So bezeichnet ihn Jehuda im J. 1538, als er für ihn Ms. de Rossi 1277 copirte, was Zunz, Kerem Chemed V, 155 nicht angiebt.

[4]) De Rossi, zu Ms. It. 31 citirt nur die Vorr., wo der blosse Namen; Zunz, l. c. giebt ר' קפ"א an, Druckfehler, da das Buch שלמי הגבורים mit dem

Seine italienischen Schriften, höchst wahrscheinlich in Autographen und vermuthlich aus der herzoglichen Bibliothek in Mantua stammend, finden sich jetzt in 16 Bänden in Turin, enthaltend Dramen, Dialoge über die dramatische Kunst und verschiedene Poesien, worüber ich eine kurze Notiz aus B. Peyron (p. 6—10) ziehe.

Die Dialoge (angefangen 1556) schon von de Rossi und Perreau genauer beschrieben, sind IV, nämlich: I. Ueber Ursprung der Schauspiele und deren Regeln *(leggi)*, ob sie angemessener in Versen abzufassen seien, u s. w.; citirt Ariosto und Ercole Bentivoglio. II. Die Vertheilung in 5 Akte und deren Umfang. III. Vortrag, Costum und anderes von den Schauspielern zu Beobachtendes. IV. Der scenische Apparat, die Zwischenaufführungen. Jehuda hält Moses, als Verf. des Buches Hiob, für den Erfinder des Dramas. Er erzählt, er habe aus dem Chaldäischen ein sehr altes Buch *Corso della vita* übersetzt, worin ein Jüngling vom Schutzengel (*angelo custode*) ermahnt wird, richtig zu leben, sich mit einem einfachen Kleide zu begnügen, dann vom „Versucher", der seine hässlichen und abschreckenden Hintertheile verbirgt, zum Gegentheil verleitet wird, worauf der gute Engel ihm einen Spiegel vorhält und ihn zur Reue und Busse vor Gott bewegt. Jehuda kann sich nur denken, dass dieses Buch für die Aufführung, vielleicht sogar für eine öffentliche, verfasst sei. Nach diesen näheren Angaben muss ich die, früher (Hebr. Bibliogr. VI, 48) vermuthete Identität mit *Orchot Cajjim* (Testament des Elieser) aufgeben. Mir ist kein anderes jüdisches Schriftchen bekannt, welches hier gemeint sein könnte. Sollte Jehuda etwa ein Schriftchen in irgend einer Sprache, welches seinen chaldäischen Ursprung behauptet, ins Italienische übersetzt haben? Ich hebe aus den Einzelheiten noch hervor, dass im 4. Dialog von den Aufführungen zur Hochzeit des Herzogs Guilelmo die Rede ist. Dass der Namen des einen Interlocutors, *Veridico*, an Jochanan Alemanno erinnere, habe ich im Letterb. S. 73, A. 48 bemerkt: Jehuda citirt (ms. R. p. 87) den Anfang zweier Sonette, worin er die römische Schauspielerin Flaminia besungen hat.

Bald darauf verfasste er wahrscheinlich: *Drusilla, favola tragica pastorale*, welche irrthümlich dem älteren Leone Ebreo

Anhang nur 122 Bl. zählt; ich habe die Stelle vergeblich gesucht, welche vielleicht in Reifmann's Biographie Abraham Portaleone's (השחר III und Sonderabdr., Wien 1872) angegeben ist; mir ist diese augenblicklich unzugänglich.

(Jehuda Abravanel, oben S. 420) beigelegt worden. In Folge einer Widmung dieser, oder einer anderen Schrift ernannte ihn Don Cesare Gonzaga zum Mitglied der von demselben (1562) gestifteten *Accademia degli Invaghiti* (Peyron, p. 7.), allein da diese nur aus Cavalieren bestand, so erfand man für den von ihr beschäftigten Juden den Titel „*scrittore*" (hier wohl: Schriftsteller), womit Dejob (p. 79) die Ernennung Necker's als Protestanten zum Minister vergleicht. Peyron (p. 7) hebt eine Stelle hervor, worin Sommo dem zweimaligen Rector jener Akademie, Bernardino Marliani (vulgo Mariani) vorwirft, dass dieser ihn beschimpfe „wegen der verschiedenen Riten". In einem Briefe an Don Ferrante v. J. 1575 rechnet Sommo es sich zur Ehre, Schauspiele für jene Akademie zu schreiben; daher glaubt Peyron (p. 8) folgende, in den Turiner Mss. vorhandenen Stücke zu dieser Rubrik zählen zu dürfen, nämlich:

Gli Sconnosciuti
Gl' Intermedi di Psiche
I Doni (favola pastorale)
Hirifile
Il Gianizzero (1582 aufgeführt)
L' Adelfa
Gli onesti amori
La diletta
Il tamburo
La fortunata.

Das genannte Stück *I Doni* verfasste er im J. 1575 beim Regierungsantritt des Ferrante, nach dem Tode des Vaters Cesare Gonzaga, um „*con allegorici sentimenti*" den herben Schmerz der Akademie zu lindern. Die *Onesti amori* huldigen der Herzogin Leonore, Gattin des Herzogs Vincenzo. Im Jahre 1584 widmete Leone dem Carlo Emanuele: *Le nozze di Mercurio* e *Filologia*, nach Martianus Capella[1]) für dramatische Darstellung bearbeitet. — Man sieht, dass Leone eine Vorliebe für allegorische Dramen hatte.

Seine lyrischen Dichtungen, 4 Handschriftenbände füllend, enthalten: *Canzoni*, *Stanze*, *Capitoli*, *Satire* und ver-

[1]) Das bekannte Buch des Marc. Mineus Felix Capella (um 470) unter dem Titel: *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri duo* (Buch I und II des *Satiricon*), zuerst Ven. 1499 edirt, von dem 15 jährigen Hugo Grotius mit Noten begleitet (Lugd. B. 1599), behandelt die 7 freien Künste; vgl. des Jesuiten M. v. Boeck Die 7 freien Künste im XII Jahrh., Donauwörth, 1848.

schiedene Poesien, zum Theil einzelnen Gliedern des Hauses Gonzaga gewidmet, unter And. der „berühmten“ Lucretia (Peyron, p. 9)[1]), dem Papste als Protector der Akademie und einzelnen Mitgliedern der letzteren. Ein Band enthält eine Uebertragung von 45 Psalmen (mit hebr. Ueberschrift) in *ottava rima*; Peyron (p. 10) hebt die Kenntnis der biblischen Sprache hervor, die für uns nichts Auffallendes hat, wie für P. die Glätte (*forbitezza*) der Verse, die keinem Autor des XVI. Jahrh. fehlen konnte.

Die letzte Bemerkung erinnert uns daran, dass Jehuda nicht zu den jüdischen Schriftstellern gehört, welche nur auf einem der verschiedenen Gebiete der Weltlitteratur eine ehrenvolle Stellung eingenommen, aber im Kreise des hebräischen Schriftthums keinen Platz und keine Erwähnung gefunden haben. Nachdem wir bereits bei seiner Einführung ihn als geschickten hebräischen Schreiber kennen gelernt haben, sollen hier die Nachweisungen der christlichen Gelehrten selbst über seine italienischen Dichtungen aus hebräischen Quellen ergänzt werden, welche ihn auch als hebräischen Versificator (um nicht zu sagen Dichter) zeigen. Es führt uns dieses in einen kleinen Kreis von Schriften, der besser im Zusammenhange behandelt wird und einiges Zweifelhafte einzureihen gestattet[2]).

Jehuda verfasste eine Schutzschrift für die Frauen: מגן נשים, gewidmet der Hanna de Rieti, Gattin des Reuben Sullam, nur in einem ms. (Reggio 55, Neub. 2251[2]) erhalten und daraus edirt im Letterbode X, 116. wozu ich eine Analyse und einige Bemerkungen (das. XII, 73—5) gegeben habe. An diese hebr. Gedichte schliesst sich, wenn auch in einiger Unabhängigkeit, ein italienisches, ebenfalls von 50 vierzeiligen Strophen, anfangend:

Donne sagge, honeste e belle
Contra queste chiurme felle

die 3. Strophe lautet:

Già d' un nostro mantouano
A biasimarui in modo strano
Ch' in cio beni fu matto e uano
In fisica e chirurgia.

[1]) Ich kenne nur die berüchtigte, in neuester Zeit unt. And. von Gregorovius (1875) in Schutz genommene Lucr. Borgia, gest. 1520 als Gattin des Alfonso d' Este.

[2]) Im Allgemeinen s. die Artikel „zur Frauenliteratur“ von Neubauer und mir im Letterbode X und XII.

Wer in Mantua und an welcher Stelle das Frauengeschlecht wegen der eigenen Unwissenheit in Medizin und Chirurgie getadelt habe, ist noch zu ermitteln [1]). Die jüdischen Frauen, welche hier Str. 36—40 genannt werden, und deren Geschichtlichkeit Neubauer nicht unbedingt anerkennt, haben eben so sicher existirt als die, theilweise im Hebr. und Italienischen identischen aus dem alten Rom, deren Namen man mitunter erraten muss. Nach dem Charakter der ganzen poetischen Controverse dürfen nur für historisch geltende Persönlichkeiten ins Feld geführt werden [2]). Ist nicht schon in Str. 31[3] la *mansueta* eine Frau aus der Familie ענו? Ihre „älteste Tochter" wäre *Gioja* (שמחה?); Str. 34 in Bologna die Familien Pisa (Pisan = Pisani; über die Famile Pisa s. unten zu Abr. aus Sarteano), Rieti und Sforno; Str. 36 *Gentil* (deutsch Jentel), 37, 38 Sforna *Diamante* und *Bella*, 30 *Dolce* Ascolana (= d' Ascoli) und ihre Schwägerin *Diana*. Genügendes Material für Genealogen.

Die Anregung zur Besprechung berühmter (und berüchtigter) Frauen, die in Italien wahrscheinlich von Bocaccio ausgegangen oder wirksam unterstützt war [3]), trat bei den Juden zu älteren Anreizen durch Jehuda ibn Sabbatai's Geschenk Jehuda's des Weiberfeindes, die Verteidigung: Halle oder Hilfe der Frauen von einem Isak, beide um 1210 (Letterb. XII, 63), das „Flügelschwirren" des „Freundes der Frauen" und Vertheidigers der Philosophie, Jedaja ha-Penini, Ende des XIII. Jahrh. (Letterb. XII, 67). Gegen Ende des XV. Jahrhunderts lebte in Italien der Kampf geübter spitzer Federn über Frauenlob und Tadel wieder auf [4]), zunächst in hebräischer Sprache, aber in der italienischen Form der *terza rima* mit zehnsilbigen Zeilen, im Gedichte des „Weiberfeindes" Abraham aus Sarteano, vor 1492 (s. Letterb. XII, 55; zum Namen „Pisa" s. Kaufmann in Revue des Études J. t. 34, p. 309, 311, vgl. t. 26, p. 27—31 und weiter oben).

---

[1]) David b. Jehuda Leon, welchen Neubauer (Rendiconto, p. 188) in dem „Mantovan Gentile" des Anonymus für möglich hält, kann hier nicht wohl gemeint sein.

[2]) Neubauer's Bemerkung (Rendiconti, p. 183), dass die „Autoren" nur biblische Frauen anführen, ist einzuschränken.

[3]) S. mein Letteratura delle Donne (aus *il Buonarroti* 1880—84); Burckhardt, die Cultur der Renaissance II, 134 der III. Aufl. durch L. Geiger (im Register S. 369 fehlt: Frauen II, 113, 126, 134).

[4]) Zu dem prosaischen שבח הנשים von David b. Jehuda Leon (Letterb. XII, 62) vergl. *Defensione delle Donne* (XV. sec.), mein Letter. delle Donne, p. 16.

Diese Form war maassgebend für den „Frauenhelfer", oder „Frauenschild" des Zeitgenossen Abigedor Fano (Letterb. XII, 53), sowie für die tendenz-, aber auch talentlose Kritik des Daniel b. Samuel (das. S. 51). Bald darauf tadelt der Mystiker Elia b Benjamin aus Genazzano, ebenfalls in Terzinen, das Versmaass (Silbenmaass) des Abraham mit dem Witze שקר אין לו רגלים „die Lüge hat keine [richtigen Vers-] Füsse" (Letterb. XII, 62, vgl. S. 54). Aber schon hatte eine anonyme Widerlegung von Abigedor's „Frauenschild" den Terzinen gegenüber die Vierzeile gewählt (ib. S. 75 n. 15); daher verspottet der erwähnte Daniel den unbekannten Verf. durch בלכתו על ארבע (S. 68) gewissermaassen als Vierfüssler.

An die Vierzeilen schliessen sich, jedenfalls der Form nach, einige anonyme maccaronische, d. h. aus hebräischen und italienischen Zeilen zusammengesetzte Reime, über deren zeitliches und causales Verhältnis eingehendere Studien zu machen wären, als ich im Augenblick aus äusserlichen Rücksichten selbst unternehmen kann. Im Allgemeinen ist bei Abschrift und Abdruck einiger Stücke meine Bemerkung (Letterb. XII, 77) über die Reime und deren Bedeutung für die Anordnung nicht beachtet worden. Die Vierzeilen bestehen nämlich aus 3 hebr. und 1 italien. (der 3.), oder umgekehrt. Für die Aufeinanderfolge dieser beiden Arten ist der fortgesetzte Reim entscheidend, wodurch ich die vermuthete Confusion in Berliner's Abschrift und deren Abdruck (X, 114, s. XII, 76) bestätigt fand. Ich habe schon dort auf ms. Mich. 5. hingewiesen, wo beiderlei Strophen alternieren; dasselbe bestätigen nun auch die Stanzen in ms. Halberstam: so dass wir genau genommen achtzeilige Strophen vor uns haben, wovon 1, 2,—3, 5, 6,—4, 7 sich reimen, und 8 durch alle Strophen denselben Reim einhält. Zu beachten sind auch einzelne Zeilen, anscheinend ohne regelmässigen Platz, welche entweder aus Bibelstellen oder talmudischen Phrasen[1]) in chaldäischer Sprache bestehen; eine Hinweisung auf die Anwendung dieser Sprache als Rechtfertigung für das Italienische findet sich beim anonymen Kritiker des Jehuda Sommo und Jakob Fano (Letterb. XII, 75).

Die Aufzählung dieser maccaronischen Stücke werde ich nur mit wenigen Bemerkungen begleiten.

(Fortsetzung folgt).

[1]) Auch מזא und מזא (Letterb. XII 49, 94) findet sich beim Anonymus Ms. Michael 5 (Rendiconti, p. 191, Str. 23).

Ein Gutachten des Senats der Universität Jena.

Von

Albert Wolf.

Einen Einblick in die Gesinnung, welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in den deutschen Gelehrtenkreisen den Juden gegenüber herrschte, gewährt ein mir vorliegendes, der Autographensammlung des Grafen Paar entstammendes Rundschreiben, welches auf Veranlassung des Geh. Kirchenraths Joh. Jakob Griesbach (1745—1812) der derzeitige Prorector[1]) der Universität Jena, Christian Gottfried Bruner, unter dem 2. Januar 1786 an die Mitglieder des akademischen Senats richtete. Es handelte sich darum, dass ein — leider nicht mit vorliegendes — landesherrliches Rescript, betreffend „die Ansetzung einer oder ein Paar Judenfamilien in Jena, die keinen Handel, sondern Kunstwirkerei treiben, und dadurch, dass die studierenden Juden desto eher hier, dem Gesetze gemäss, sich aufhalten, studieren und promoviren können", der Akademie vorgelegt werden sollte, um ihre Erklärung hierüber zu vernehmen, wie auch über „die etwaigen Bedingungen, unter welchen die Aufnahme, ohne Beeinträchtigung, geschehen dürfte". „Ich entledige mich", heisst es in dem Rundschreiben weiter, „dieser aufhabenden Pflicht, um so viel mehr, da Serenissimus Dominus Territorialis, auch durch diese Begünstigung, die vorhandenen Gnädigsten conformen Rescripte der übrigen durchl. Herren erhalten, rechtsbeständig und gültig zu machen wünschen". Eine eigene weitere Meinung äussert der Prorector nicht. Wohl aber fügt der Geh. Kirchenrath Griesbach noch eigenhändig an: „Meine unvorgreiflichen Gedanken, auf was für Einschränkungen etwa anzutragen sein möchte, habe ich bereits in meinem gehorsamsten Schreiben an Ew. Magnificenz" — dasselbe liegt leider auch nicht mit vor — „geäussert, und erwarte nun lediglich von ill. Senatu, wie es demselben mich zu instruiren beliebt". Der Geh. Kirchenrath Prof. Joh. Christoph Doederlein (1745—1792), der sich zuerst äusserte, fand es „unbedenklich, nach den von Geh. K. R. Griesbach's Hochwürden vorgeschlagenen Einschränkungen zwei Judenfamilien Concession zum Aufenthalt allhier zu ertheilen". Dieser

[1]) Rector der Universität Jena ist stets der jeweilige Landesherr.

Meinung schlossen sich ohne jede weitere Bemerkungen an die Professoren Joh. Wilh. Schmid (Theolog, um 1744—1798), Ernst Anton Nicolai (Medic. u. Chem., 1721—1802) und Joh. Christian Blasche (Theolog, starb 1792). Prof. Joh. Ludwig Eckardt (Jurist, 1732—1800) findet seinerseits die Aufnahme „unter den bemerkten Einschränkungen und besonders dem nachdrücklichsten Verbot des Creditirens auf Pfänder oder auf andere Weise, auch des Unterhandelns mit Studenten, unbedenklich". Seinem Gutachten traten ohne weiteres bei die Professoren Carl Friedrich Walch (Jurist, 1734—1799) und Lahr (?). Just. Christian Ludw. von Schellwitz (Jurist, 1735—97) schliesst sich dem von den Professoren Doederlein und Eckardt gesagten an. Sehr ausführlich, aber durchaus pessimistisch äusserte sich der Jurist Prof. Joh Ludw. Schmidt, (1726—1792): „Ich lasse es bei dieser Sache dahingestellt sein, ob nicht hier das Sprüchwort: Turpius ejicitur, quam non admittitur hospes, anzuwenden sein möchte; ob nicht die Akademie eine sehr grosse Last sich aufbürden wird, über die an sich weislich erdachten Einschränkungen dergestalt zu wachen, dass selbige ihr zum Nachtheil nicht überschritten werden; ob man auch die Ueberschreitung zu verhindern im Stande sein wird. Es dürfte dergleichen Menschen als die Juden sind, an Verschlagenheit nicht fehlen, ihre eigennützigen Absichten, die mit etwas kleinen und unschädlich scheinenden ihren Anfang nehmen, bei einer sich hervorthuenden günstigen Gelegenheit ins grössere zu bringen. Mancher Christ wird dabei zugleich seinen Privatnutzen finden, und deshalb die Fortschreitung nicht hindern, sondern vielmehr durch anglänzende Insinuationen zu unterstützen suchen, ohne das gemeine Wohl dem seinigen vorzuziehen. Mir scheint der besorgliche Nachtheil den hoffentlichen Vortheil in Beziehung auf das allgemeine Beste zu überwiegen, zumal wenn ich mir zugleich vorstelle, dass ein oder zwei Familien sich nach und nach durch Kinderzeugen vergrössern. Gesetzt aber auch, dass diesem vorgebeuget würde, so halte ich jedoch die Nichteinführung einer oder zweier Judenfamilien hierselbst wenigstens für sicherer. Ich will mich gerne geirrt haben, wenn in entfernten Zeiten der Erfolg das Gegentheil lehren sollte". Mit viel günstigerem Auge sah diese Angelegenheit ein anderes Senatsmitglied an (die Namensunterschrift ist leider nicht zu entziffern möglich), dessen Meinung sich ohne weiteres fünf andere Professoren anschlossen: der Mathematiker Joh. Ernst Basil. Wiedeburg

(1733—1789), der Philosoph Just. Christian Hennings (1731—1815), der Orientalist Joh. Gottfr. Eichhorn (1752—1827), der Philolog Christian Gottfried Schütz (1747—1832) und J. G. Müller. Ersterer äusserte: „Wenn genugsame Aufsicht erhalten wird, so kann dadurch, dass eine oder 2 Judenfamilien, hier unter den vom Herrn G. K. R. Griesbach bemerkten Einschränkungen, angestellt werden, mehr Vortheil als Schaden entstehen, und sie sind also zu toleriren". Der Philosoph Joh. Aug. Heinr. Ulrich hingegen hält es, „für ganz unpracticable, die Einschränkungen, besonders von 3, 4 und 5, mit welcher die Aufnahme zweier Judenfamilien unbedenklich sein solle, und gewiss auch wäre, gründlich zu machen, und lange in rigore zu erhalten", da seiner Meinung nach es nicht möglich sein würde „den Handel dieser Judenfamilien mit den jüdischen Studenten, und durch diese mit den christlichen zu verhüten". Er tritt „daher dem Veto des Herrn Hofrath Schmidt von Herzen bei".

Ob hiernach das grossherzogliche Rescript in Kraft getreten und die Aufnahme der Juden damals erfolgt ist, ist nicht bekannt. Es muss auch dahingestellt bleiben, ob, wenn dieselbe wirklich stattgefunden, die Einführung der heute noch in Jena blühenden Leineweberei vielleicht auf diese, „Kunstwirkerei treibenden Juden" zurückzuführen ist. Sicher aber ist, dass sich die Befürchtungen des Professor Schmidt in Bezug auf die event. grosse Vermehrung der Judenfamilien, keineswegs verwirklicht haben, da heute, nach mehr als hundert Jahren, die jüdische Bevölkerung von Jena, nach dem „Statist. Jahrbuch d. Deutsch-Israelit. Gemeindebundes" von 1898 sich auf nur 17 Familien (85 Seelen) beläuft.

Besprechungen.

Eckstein, A. D., Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg, bearbeitet auf Grund von Archivalien, nebst urkundlichen Beilagen. Bamberg 1898. 8°. 8 + 328 SS.

Wir leben im Zeitalter der Spezialforschung. Im Schutte vergangener Jahrhunderte wird eifrig gegraben, nicht nur nach werthvollen Goldkörnern, sondern auch nach den kleinsten Körnchen und Splittern geschichtlichen Materials. Die Archive werden durchstöbert, verstaubte, vergilbte Urkunden ans Licht gezogen, und man fühlt sich belohnt, wenn der Fund dazu dient, eine Lücke auszufüllen, einen Irrthum zu berichtigen, einen Zweifel zu beseitigen. Was in grossen Umrissen und kräftigen Hauptzügen von den Meistern der Geschichtsschreibung bereits

gezeichnet ist, wird jetzt von fleissigen Händen in Klein- und Feinmalerei des näheren ausgeführt. Das Gesammtbild erfährt hierbei kaum eine wesentliche Aenderung, aber die Linien werden sorgfältiger ausgezogen und stellenweise ergänzt, die Züge treten schärfer, deutlicher, eindrucksvoller heraus, die verblassten Farben werden aufgefrischt, hie und da wird ein bis zur Unkenntlichkeit verwischtes Stück der Zeichnung so gut wie möglich wiederhergestellt. Und wenn auch nicht immer vom Standpunkte der Welt- und Völkergeschichte von Wichtigkeit, so doch local- und culturgeschichtlich von Interesse ist, was die Spezialforschung zur Bereicherung und Berichtigung, zur Beleuchtung und Klärung des historischen Stoffes beiträgt.

Auch auf dem Gebiete der jüdischen Geschichtskunde wendet sich die Arbeit der neueren Forscher vorwiegend dem Detail, besonders dem localgeschichtlichen zu. Eine im Ganzen tüchtige Leistung dieser Art ist die vorliegende „Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg." Mit vielem Fleisse hat der kundige Verf. die Aufgabe, die er sich gestellt, in dankenswerther Weise gelöst, mit Benutzung der vorhandenen zum Theil noch ungedruckten Archivalien dieses Stück jüdischer Geschichte im Zusammenhange neu zu bearbeiten. Die Anordnung des Stoffes nicht in chronologisch fortlaufender pragmatischer Darstellung, sondern in gesonderten parallel laufenden Capiteln, deren jedes einen Theil des Stoffganzen zu Ende führt, ist nicht allein durch die Lückenhaftigkeit des vorhandenen Materials begründet, sondern trägt auch zur Erleichterung des Nachschlagens wesentlich bei. Der Verf. lässt die Thatsachen sprechen und hält sich von gewagten Vermuthungen grundsätzlich fern; frei von confessioneller Voreingenommenheit und schönfärberischer Tendenz befleissigt er sich in allen Stücken einer gesunden Nüchternheit und Unparteilichkeit der Darstellung.

Die sieben ersten Capitel behandeln das Alter jüdischer Ansiedelungen im Fürstbistum Bamberg, die Judenverfolgungen, Judenschutz und Schutzjuden, Organisation und Verwaltung, Ghetto, Synagoge und Friedhof, einige benachbarte Kleingemeinden, das Bamberger Rabbinat, die Jurisdiction, die Steuern und Abgaben, die Zins- und Creditgeschäfte der Bamberger Juden. Die drei letzten Capitel enthalten Handelsgeschichtliches, Sittengeschichtliches und Statistisches. Mit lichtvoller Klarheit sind namentlich in Cap. III. die Schutzverhältnisse (Entstehung, Bedeutung und Entwickelung des bischöflichen und kaiserlichen Judenschutzes) und in Cap. IX. die Steuerverhältnisse der Juden in Bamberg auseinandergesetzt, aber auch die anderen Capitel lassen in der reichen Fülle der verarbeiteten Details den inneren Zusammenhang und die Gewinnung allgemeiner Gesichtspunkte nicht vermissen. Von den zuletzt hinzugefügten Beilagen (S. 297—328) enthält I. den Nachweis, dass Likkute ha-Pardes nicht von Samuel aus Bamberg angefertigt sein könne, die übrigen 20 Beilagen sind Aktenstücke von localgeschichtlichem Interesse, dessen besondere Berücksichtigung wir dem Verfasser einer Geschichte der Juden in Bamberg, auch wenn derselbe nicht Districtsrabbiner in Bamberg wäre, nicht verdenken könnten.

Bei der Fülle beigebrachter und verwertheter Einzelheiten kann es nicht fehlen, dass für die Kritik einiges zu berichtigen, einzelnes nachzutragen bleibt. Befremden erregen einige wenige auffallend starke Uebersetzungsfehler (s. weiter unten), ernsten Tadel aber verdient, dass der Verf. es sich nicht nehmen liess, über den Rabbiner Loeb Berlin trotz des ihn in allen wesentlichen Punkten freisprechenden Erkennt-

nisses des Bamberger Gerichts den Stab zu brechen und ein verurtheilendes Verdict abzugeben, wofür es nach den Prozess-Akten zweifellos an zureichenden Gründen fehlt.

Was ausserdem noch im Folgenden an Berichtigungen und Ergänzungen vorgebracht werden soll, vermag den Werth des Buches nicht wesentlich zu beeinträchtigen. Die hebräische Schreibung des Ortes Bamberg hätte wohl in einer Anmerkung besondere Erwähnung verdient. Dieser Ortsname findet sich — offenbare Schreibfehler abgerechnet — in hebräischer Transscription in mindestens dreissig Varianten[1]: באבינבורק (Ms. München in Monatsschr. 1876, 373), באבנבערק (N. 692, 5; Sa. 79); באברק (Mi. § 109), באמבארג (Pi. 15), באמבירג (Me. oft; N. 377; Pi. 14 und auf Grabschriften bis in unser Jahrh., s. E. 180), באמבורק (Pi. 13), באמבירג (Sa. 78), באמבערג (Pi. 14), באמבערינ (E. 30), באמבערק (Me. oft), באמברג (Pi. 12; Sa. 78), באמפורינ (E. 163), בבנבורק Ms. Ma., בבנבירק das., בבנבערק (Mi.; Ms. Ma.; Pi. 12: Ro[1]. § 743; Sa. 94), בבנברק Mi.; Ms. Ma.; N. col. 312; Sa. 49; 67 בָּבֶנבֶרק; 70, בובינבירך (Sa. 79), בומבורג (Cod. Hamb. 313), בומבורק (Pi. 14), בומבירק Ma., בומבערג (Pi. 18), בומברק (Ma. bei E. 143), בונבורג (Ma. bei E. 144, n. 6), בונבורק Ma., בונבירג Ma., בונבירק (Co. 18[b]; E. 141; Ma.), בינבערק (E. 140; Ms. Ma.; Nr. 692, 5), בינברק (G. 42[a]; Ko. 14; Ms. Ma.), בונעירבורק (Schreibfehler in Juchas. Ed. Krakau p. 164), בייברק (Ma., wohl Schreibfehler), בנבורק B., בנבירק (Ro[2]. § 205) בנבערק (Mi.; Ms. Ma.). Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich, dass unter den vielen möglichen hebr. Schreibweisen des Ortsnamens Bamberg gerade die in der Ausgabe des Gemeindebuches von Bamberg in der Ueberschrift angewendete Form במברג sich sonst nicht nachweisen lässt, also doch wohl auf einem Irrthum beruht. — E. 3. Ob Emicho Graf von Leiningen war, ist zweifelhaft, s. Aronius, Reg. p. 87. Der in den Kreuzzugsber. p. 30, Z. 16 als Grafensitz Emicho's angeführte Ort מולנהים kann nur Mülheim bedeuten und ist gewiss nicht aus לינגא, Leiningen (Sa. 80) verschrieben. — Zu S. 13 und S. 101 war die Notiz in Cod. Monac. 410 heranzuziehen, aus der hervorgeht, dass Ende des XV. oder Anf. des XVI. Jahrh. die Synagoge in Bamberg (also wohl nach Ablauf der dem Jacob Kerpf 1487 bewilligten zehnjährigen Frist) in eine Capelle umgewandelt worden ist. — S. 16 n. 3, st. 1785 l. 1585. — S. 59 n. 4, קיורים, das E. von curia ableiten möchte, hängt wohl eher mit dem talmud. Lehnwort קירי oder ירי, synonym mit אדון zusammen oder ist eine im jüdischen Volksmunde

[1]) Die zum Stellennachweise gewählten Abkürzungen sind: B. = Benjamin aus Tudela; Co. = Conforte, ed. Cassel; E. = Eckstein, Gesch.; G. = Gedalja ibn Jachja, שלשלת הקבלה, Ed. Amstd.; Ko. = Kobez al Jad 1887, קונים וסליחות; Ma. = Mard. b. Hillel; Me. = Sam. Meseritz, נחלת שבעה; Mi. = Mos. Minz R G A.; Ms. Ma. = Mardochai-Manuscripte, bei Kohn in Monatsschr. 1877, 34 n. 3, das. 1888, 82 und 177; N. = Neubauer, Catalogue; Pi. = פנקס ק"ק במברג in Kobez al Jad 1895; Ro[1]. = Meïr Rotenburg RGA. Ed. Prag; Ro[2]. = Meïr Rotenburg RGA. Ed. Cremona; Sa. = Salfeld, Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. Berlin 1898.

entstandene Verstümmelung von חורים. Brenz, Schlangenbalg c. II bemerkt: Einen vom Adel heissen sie „Ker", wozu Offenhausen, Jüd. Theriak c. II, Abs. 10: דש מיר אבר איינן אידלמן כהור נענן. דש אין דייטש איין גיפרייטר. כמו חורי יהודא . . . וא איזט אויך קירי איין הער בלשון ערבי. — S. 65, n. 4, Isak Seligmann starb 1709, war Anhänger des sabbathianischen Propheten Nathan aus Gaza, s. N. 1794. — S. 67, Z. 4 v. u. und das. n. 2, st. מעל פלעטז, wie E. gelesen hat, steht מעו' פלעטן im Text, also nicht „Mehlbillets", die es nie gegeben hat, sondern Geld für פלעטן, Billets, die zum Empfange von Mittags- oder Abendessen berechtigen. — S. 68, § 5 Ende ist nach „ausgeschlossen" noch hinzuzufügen: „und nöthigenfalls mit Zwangsmitteln zur Unterwerfung unter die Anordnungen des rabbinischen Gerichts gebracht werden". Dass diese Zwangsmittel in Strafgeldern, wie auch in מקל ורצועה bestanden haben, geht aus mehreren Stellen des Gemeindebuches (Pi 13; 21; 24) deutlich hervor. Wie weit sie zur Anwendung gebracht worden sind, wissen wir nicht. — Das. n. 4, Jekel und Josel sind schwerlich mit einander identisch. — S. 69, § 7, st. „von 40 Rthl." l. „von zusammen 40 Rthl." — S. 70, Z 6 v. u. לאכסניא של תורה heisst nicht „zur Bewirthung der Schule", sondern „zur Heimstätte für das Thorastudium." — S. 71, Z. 1 l. „vom ersten Hundert Gulden". — S. 72, Z. 5 und n. 1 das. בריני בושת heisst niemals „in eherechtlichen Sachen," als ob בושת für ערוה stünde, sondern immer „in Ehrenbeleidigungssachen." — Das § 14, Ende sind die Worte יאבדו זכיותיו בבח הפקר ב"ד genauer so zu übersetzen: „sonst geht er durch vermögensrechtliche Machtvollkommenheit des rabbinischen Gerichts seiner Rechtsansprüche verlustig." — S. 73, Z. 1 letztes Wort, l. gering. — S. 75, Z. 5 בלבולים bedeutet nicht „Irrungen" sondern „bedrohliche Verwickelungen." — S. 83, n. 1. Die Bezeichnung der Steuer mit לפי נפשות (das ich übrigens Mi. RGA. 46 nicht habe auffinden können) oder לפי הגלגולת, das mit ראש הבית nicht nur promiscue sondern auch zusammen vorkommt, lässt schliessen, dass die Haushaltungsabgabe, die dem Familienhaupte oblag, wenigstens ursprünglich nach der Kopfzahl der Familienglieder berechnet wurde. — S. 132, n. 1, st. des sinnlosen קאניפעם ist entweder קאנצעם oder קאנסענם, also das. Z. 18 Concess oder Consens zu lesen, das. Z. 26 l. Restriction. — S. 143, Z. 14 ist nicht הגמון, sondern שר zu lesen, was auch im Texte des angeführten RGA. richtig steht. — S. 145, n. 3. Salfeld, Martyr. S. 373 s. v. Isr. b. Jedidja bietet in der nunmehr gedruckt vorliegenden Fassung keinen Anlass zu einer Berichtigung. — S. 161, n. 6 st. אני l איה (Mittheilung in Israelit, XXXIX, 826). — S. 170, Z. 9 ff. sind die Namen mit Hilfe der Angaben des Gemeindebuches theilweise zu corrigiren. — Zu S. 188 vgl. S. 72, § 14 (Pi. 8). — Zu S. 196, Z. 1 vgl. dag. Pi. 21 u., 24 ob. — S. 245, Z. 2, Z. 8 und Z. 9 v. u. Hier müssen mindestens 2 Rechen- oder Druckfehler stecken. Wenn $2^1/_2$ Heller pro Pfund und Woche = c. 25% ist, kann 3 Heller pro Pfund und Woche nicht = 60% und 1 Heller pro Pfund und Woche nicht = c. 87% sein. Das Pfund, wie üblich, zu 240 Heller gerechnet, sind es beziehungsweise 54%, 65% und 22%. — S. 296, n 3. Zunz hat nicht Kore had. mit Sed. had. verwechselt, denn das Citat aus Kore had. ist insofern durchaus am Platze, als daselbt Samuel aus Bamberg erwähnt wird; die Stelle aber, wo dem Sam. aus

Bamberg die Autorschaft von Likkute ha-Pardes zuerst zugeschrieben wird, ist von Zunz gewiss nicht übersehen worden, sondern ihm nur bei der Verwerthung seiner Aufzeichnungen versehentlich entfallen. Dieselbe findet sich Juchas., Ed. Krakau, p. 164 in den Zusätzen des Mos. Isserles, dem Jechiel Heilprin in Seder had. nur nachschreibt. — In Cap. V, wo von den religiösen Institutionen der Gemeinde in Bamberg die Rede ist, wäre auch das von dem Nürnberger Rabbiner Jekuthiel b. David, gest. 27. März 1387, für die Elementarschule in Bamberg לצמרש לבבנבערק vermachte Legat von fünf Gulden (s. Sa. 306) zu erwähnen. Das von Mos. Minz RGA. 85 erwähnte בית הכנסת של בחורים שקורין צומרש bezieht sich auf die Wormser Gemeinde. —

Wir schliessen unsere Besprechung mit dem Wunsche, dass die fleissige Arbeit des Verf. viele fleissige Leser undBenutzer finden möge.

Porges.

Buttenwieser, Dr. M. Die hebraeische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schriftthums und der Kirche. I. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen, sprachlichen Untersuchungen etc. — Leipzig, Verlag von Ed. Pfeiffer. 1897, 8.

Pfleiderer hat in Bezug auf das apokalyptische Schriftthum in seiner bekannten Schrift „das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren" den Satz ausgesprochen: „Gelöst ist damit freilich das apokalyptische Problem noch lange nicht, vielmehr könnte man fast sagen, es ist erst jetzt der Weg gezeigt, auf welchem die wissenschaftliche Forschung mit Erfolg zu arbeiten haben wird. Zu voller Sicherheit wird man es zwar nie bringen, aber doch ist die Hoffnung nicht zu kühn, dass durch die gemeinsame Arbeit unbefangener Forscher mehr Licht in das Dunkel der Entstehungsverhältnisse kommen werde".

Zu einem erspriesslichen u. allgemein anerkannten Ende sind die Untersuchungen bis zur Stunde noch nicht gelangt.

Gegenüber den Versuchen von Vischer u. Weyland, welche stets und allein das zeitgeschichtliche Moment bei Erklärung der Apokalypse in Betracht zogen u. die Frage aufwerfen, ob christliche oder jüdische Verfasser das betreffende Stück gearbeitet hätten, schlugen Gunkel und Brusset einen neuen Weg ein. In seinem merkwürdigen Buche „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" stellt ersterer die Behauptung auf, dass die eschatologische Litterat. bis in die altbabylonisch. Mythologie zurückverfolgt werden müsse, weil man ihren Urquell erkennen. Das zeitgeschichtliche Moment bleibt bei beiden unbeachtet.

So sicher es nun ist, dass für die Eschatologie auch der späteren Zeit, für die zahllosen Verästelungen u. Auszweigungen, welche sie in Talmud u. Midrasch getrieben hat, für das blendend buntscheckige Bild, das sich im Lauf von Jahrhunderten mosaikartig zusammengefügt hat, Stamm u. Urtypus oft genug in Babylonien sich wird nachweisen lassen und, wo es noch nicht geschehen ist. nur einer späteren Zeit vorbehalten: ist ebenso sicher ist es, dass die vorliegende bis zur Unkenntlichkeit veränderte Gestalt dieses abenteuerlichen Gebildes aus dem Morgenlande, ohne Zuhilfenahme des jeweiligen, zeitgenössischen Moments nicht genügend erkannt u. erklärt werden kann. Man darf in kein Extrem verfallen.

Bei solcher Lage der Dinge hatte H. Buttenwieser Recht, wenn er meint, „dass zunächst untersucht werden müsse, was sich bei dieser bunten, weitverzweigten Litteratur überhaupt feststellen liesse".

B. greift als einen Theil der apokalypt. Litter. das bereits von Jellinek edierte Sefer Elia (Bet-Hamidr. III, 65—68) heraus. Er prüft es und knüpft seine Bemerkungen an den, nach Ms. München cod. hebr. No. 222 kritisch edierten Text, der correcter ist, als die ed. Salonichi (1743) wonach J. herausgab. In den grammatischen Noten zum Originaltext macht B. auf linguistische Eigenthümlichkeiten aufmerksam, die nun freilich nicht gerade nur diesem Texte eigen ist. Das indeterminierte קץ ist biblisch, ebenso wie der superlative Gebrauch von מעט. Es kann auch nicht auffallen, dass das Denkmal mehrfach nur Versanfänge citiert, wenngleich erst die zweite Hälfte der angezogenen Stelle gemeint ist. Das ist im Talm. u. Midr. gar häufig; manchmal ist sogar erst der nächstfolgende Vers derjenige, welcher an der betr. Stelle gebraucht werden muss.

Unter den Namen der Ortschaften (S. 40 ff.) identificiert B. בארות mit Bîreh, das die erste Station auf dem von Jerusalem nach Norden führenden Nablus-Wege bildet. Es ist aber gar nicht einzusehen, weshalb B. es nicht mit Beirut identificiert. Diese Gleichung ist nämlich unbezweifelbar. So gut wie צור = Tyrus erwähnt ist, kann doch wohl das uralte Beirut genannt sein. In den Amarna-Texten kommt es als Birutu = Biruna oft vor u. wird auch ideogrammat. als „Die Brunnen" geschrieben. Beirut = בארות ist nämlich „die Brunnenstadt". Die drei grossen Phönikerstädte: Tyrus, Beirut, Gebal haben ihre Namen in der Urform erhalten; צור = Fels, בארות = Brunnen, גבל = Hügel, Berg. (vgl. Winckler Forsch. I 309 anm. u. 436). An mehr als 20 vollständig sinnklaren Stellen kommt Birûtu in den Amarnatafeln vor, u. z. neben Gebal-Gubla, so dass nicht der geringste Zweifel an der Identificirung ist. Vollkommen verfehlt ist die Untersuchung, die B. an den Messiasnamen ינון knüpft. Im Texte heisst es nämlich: ויהי שמו ינון. Da zwingt sich nun B. anstatt des aus Talmud. u. Midr. auch ihm selbst sattsam bekannten Messiasnamens Jinnon wegen des ו einen neuen Namen zu construiren und baut eine abenteuerliche Zusammenstellung mit Vohu-Mano auf. Das ו ist und bleibt ein unschuldiges „und". Der Verstheil יהי שמו ינון ist bekanntlich dem Ps. 72 entnommen, der anerkanntermassen von messianischen Ideen durchtränkt ist; daher denn auch die midraschische Deutung des ינון. Mit der Stelle Sanhedr. 98b lässt sich textkritisch schon deshalb nicht operiren, weil sie reine Wortspiele bietet. Rabbi Schilo sagt, Schiloh ist sein (des Messias) Namen; Janna sagt Jinnon; Chanina sagt Chanina. Uebrigens ist es nicht ohne Interesse, zu sehen, dass die Initialen der vier überlieferten Messiasnamen: מנחם, שילה, ינון, חנינא akrostychisch משיח ergeben.

Der Gebrauch von יום für einen beliebig langen Zeitraum ist gemeinsemitisch. Der historische Hintergrund und die Entstehungszeit des Sefer Elia, welche B. ermittelt, haben Steinschneider's Bedenken erregt (Monatsschrift 1898, S. 168). Er sagt etwas ironisch: „In ähnlicher Weise wollte man kürzlich dem „Buch Elia" aus „dem historischen Hintergrunde" ein hohes Alter vindicieren; unsere neueste Kritik leidet an Alterschwäche".

Ich erlaube mir, mich dem hochverehrten Vorkritiker anzuschliessen.

D. Feuchtwang.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.
Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's.

Von

Dr. David Rosin s. A.

(Fortsetzung.)

b) Den Sitz der einzelnen Seelenthätigkeiten im Gehirn bestimmt IE nicht ganz in Uebereinstimmung mit d. lauteren Brüdern und Ibn Sina (ob. S. 403, A. 4) zu ואמלא אותו 2. Mos. 31, 3 im gangb. Comm. folgendermassen:

Die Vernunft oder das Denkvermögen ist in dem hintern Theil des Hirns und enthält die daselbst durch das Gedächtniss angesammelten Begriffe oder Ideen. In der mittlern Hirnhöhle ist der Sitz des Urtheiles (אלפכרה, תבונה). Im den Hirnhöhlen an der Stirn liegt der Gemeinsinn und die daraus sich bildende Wahrnehmung (אלחכייל, דעת). Ebenso im gangb. Comm zu 2. Mos. 28, 37; 5, 21; 20, 15; zu ומתוק האור Koh. 11, 7 und zu לא ידעו ולא יבינו Jes. 44, 18. In der Einleitung des gangb. Comm. zu den zehn Bundesworten 2. Mos. 20, 1 ist vom Gedächtniss im Hinterkopf übereinstimmend mit dem Früheren die Rede: ודע כי באחרית מוח הראש היא הזכירה, והמקום מקום משמרת הצורות, והנה הזכירה כוללת השמירה (in Bezug auf זכור u. שמור)[1].

2. Anthropologische Exegese.

1) Nach dem Vorgange Philo's und des Talmud, wo Berach. 61 a und Erub. 18 a besonders zu nennen sind, sowie des Midrasch (Ber. rabb. Cap. 8 zu 1. Mos. 1, 26) erklärt IE die Schöpfung des Weibes im Sinne der scherzhaft gemeinten, aber schon von Philo ernst genommenen Dichtung des Aristophanes im Symposion Plato's p. 189 c und 190 d,

[1]) Vgl. noch S. Sachs, Ker. chem. VIII, S. 74, Anm.

wonach der erste Mensch als Androgynos geschaffen und dann entzwei gesägt worden sei, so dass seine zwei Seiten zu zwei Personen, Mann und Weib wurden (beide Comm. zu 1. Mos. 1, 26: der Mensch sei anfangs geschaffen worden בשני פרצופין, im Talmud Berach. 61a und in Beresch. r. 8 דו פרצופין (δύο πρόσωπα) und Erub. 18a דיו פרצוף פנים). Hiernach heisst nach beiden Comm. zu 1. Mos. 2, 21 אחת מצלעותיו „eine von den zwei Seiten", analog dem Ausdrucke צלע המשכן 2. Mos. 26, 2, wie bereits R. Sam. b. Nachman in Ber. r. 8. und 17 bemerkt[1]).

2) IE bestreitet die Auffassung derer, welche die Androhung 1. Mos. 2, 17 כי ביום אכלך ממנו מות תמות so verstehen, als ob der Mensch nie gestorben wäre ohne Versündigung an dem Baume der Erkenntniss (frgm. Comm. zu 1. Mos. 2, 17, S. 37, ed. Friedl.; gangb. Comm. zu 1. Mos. 3, 7, wo ועץ החיים אחד מרופאי יון Galenus ist [Steinschn. Abr. IE,. S. 77, A. 63]). Vielmehr solle mit dem Tage nur der Ansatz zum späteren unausbleiblichen Tode gegeben sein, wie ja nach der Manneshöhe und Fortpflanzung die Rückbildung beim Menschen erfahrungsmässig eintrete (frgm. Comm. a. a O.; gangb. zu 1. Mos. 6, 3.). Die Frucht vom Baume des Lebens konnte also ebenfalls nicht ewiges Leben in Wirklichkeit schaffen, sondern nur das Leben verlängern, wie ja לעולם (1. Mos. 3, 22) auch sonst eine begränzte Zeit bedeutet (zu ועץ החיים 1. Mos. 3, 7 im gangb. Com.; frgm. Comm. zu לעולם 1. Mos. 3, 22, S. 41). Im Gegentheil gebe es für jeden Mensch eine bestimmte Lebensfrist, die der Verlängerung und Verkürzung unterliegt, wie IE in beiden Comm. zu 2. Mos. 23, 26 את מספר ימיך אמלא (ähnlich wie Saadia Emun. 6, 5, p. 66b, ed. Berlin) sich äussert, wo er auch von dem Verhältniss des Eingreifens Gott'es zu den Ergebnissen der Constellation spricht (vgl. ob. S. 72 und S. 353, b).

3) In beiden Comm. zu 1. Mos. 2, 7 ויהי האדם לנפש חיה spricht IE dieselbe Ansicht aus, die schon R. Josua b. Lewi in bab. Rosch hasch. 11a vorgetragen hat[2]), dass nämlich das erste Menschenpaar erwachsen geschaffen worden sei,

---

[1]) Vgl. Maimonides, Mor. II, 30.

[2]) Nach Dikd. sof. berichtigt lautet die Stelle: דאמר ר' יהושע בן לוי כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, לרעתן (mit ihrer Zustimmung, gern) נבראו, בצביונם נבראו, שנא' ויכלו השמים והארץ וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא צביונם. Das Wort צביונם für צבאם wird im doppelten Sinne genommen: a) ihre Schönheit und Vollendung, also בקומתן; b) ihre Neigung und Lust, d. h. לרעתן.

nicht aber klein und der elterlichen Pflege bedürftig, wie die Kinder.

4) In beiden Comm. zu ויצו 1. Mos. 2, 16 folgert IE aus der moralischen Reife, die ein Befehl Gottes voraussetzt, und aus der Denkthätigkeit, die dem Namengeben vorangehen muss (1. Mos 2, 19f.)[1]), dass Adam von Hause aus verständig war und nicht erst Verstand bekommen habe, als er von der verbotenen Frucht genossen. Diese hätte ihn durch eine ihr natürliche Wirkung nur in einem einzigen Punkte aufgeklärt, nämlich hinsichtlich des Geschlechtslebens, das in ihm früher nicht erregt worden war[2]).

5) In beiden Comm. zu 1. Mos 2, 15 (לעבדה ולשמרה) macht IE darauf aufmerksam, dass der Mensch schon im Anfange zur Arbeit geboren und bestimmt war, nur dass er fürs erste den Garten bearbeiten u. hüten, nach seiner Sünde und Vertreibung den Boden ausserhalb desselben mit den da erst eintretenden Beschwerden und Misserfolgen anzubauen hatte. Vgl. zu 3, 17—19 in beiden Comm.

6) Der Erzählung der h. Schrift vom Paradiese und dem ersten Menschenpaare darin legt IE neben dem eigentlichen historischen Sinne, den er nicht in Zweifel zieht, noch eine allegorische Bedeutung nach dem genannten Vorbilde des Salomo Ibn Gebirol (vgl. oben s. v.) bei[3]). Die Allegorie Philo's ist Ibn Esra unbekannt. Die Berechtigung einer masshaltenden Allegorie und Symbolik in der Erkl. der hl. Schrift behauptet IE an vielen Stellen seiner Schriften und besond. nachdrücklich im dritten Theile der gangbaren, und im ersten Theile der and. Einleitung zum Pentateuch-Comm. (meine Reime und Gedichte des Abr. IE, S. 34, Z. 179 u S. 58, Z. 38), wo auch der die Allegorie des Paradieses betreffende Satz יבעץ הדעת סוד ינעם S. 35, Z. 200 vorkommt. Vgl. weiter unten.

Zwei Hauptstellen behandeln die allegorische Deutung des Paradieses und des ersten Menschenpaares.

a) Im frgm. Comm. zu 1. Mos. 3, 21 S. 40 sagt IE: והנה עתה אגלה לך ברמז סוד הגן והנהרות והכתנות ולא מצאתי לאחר

[1]) Im Koran S. 7a 2, 33 heisst Gott die Engel vor Adam anbetend niedersinken, weil er, und nicht sie, von Gott die Gabe empfangen habe, allen Dingen Namen zu geben.

[2]) Vgl. Maim. Mor. I, 2.

[3]) In Königskrone, Absatz מי ימלל גבורותיך, bietet משם יפרד והיה לארבעה ראשים (1. Mos. 2. 10) und im Absatz אתה חי Ibn Gebirol bereits die Worte ואבל חי לעולם 1. Mos. 3, 22 in demselben Sinne, wie die allegorische Deutung IE's. — Vgl. jedoch auch schon Kus. V, 10 Schl.: הוא גן עדנם והתפרדתם הנצחיה.

הגדולים רק לר׳ שלמה בן גבירול ז״ל בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש. א) עֵדֶן הוא העליון. — ב) וְהַנָּן המלא ההמון כמו נטעים. — ג) וְהַנָּהָר כֹּאֵם לכל הגויות[1]) — ד) וְאַרְבָּעָה רָאשִׁים הם השרשים. — ה) וְהָאָדָם הַחֻכָּמָה שקראה שמות. — ו) וְחַוָּה כמשמעה הרוח החיה[2]). — ז) וְהַנָּחָשׁ המתאוה. — ח) גם השם יוכיח שהוא מגזרת כי נחש ינחש (1. Mos. 44, 15). — ט) עֵץ הַדַּעַת המשגל, ומן הגן כחו. — י) והנה הצמח בָּעָפָר, וזרע האשה ישוף הראש העולה, וסוף החי ראש צומח. — יא) וְכָתְנוֹת עוֹר מפורש שהוא הגוף. — יב) וגורש מגן עדן לעביד את הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם כי זה כל האדם. — יג) ועֵץ הַחַיִּים דעת עליון וכתוב עץ חיים היא למחזיקים בה (Spr. 3, 18). — יד) והַכְּרוּבִים הם המלאכים. — טו) ולַהַט הַחֶרֶב נמשל לשמש. — טז) והנה נראה בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא הכבוד מתענגת על השם הנכבד והנורא.

b) Im gangb. Comm. zu 1. Mos. 3, 24 heisst es: ודע כי כל מה שמצאנו כתוב הוא אמת וכן היה ואין בו ספק ויש לו סוד יז) כי מאור השכל יצא החפץ. — יח) ומהשני העולה למעלה, כי תנועת החפץ לפנים היא. — יט) גם עֲלֵה תְאֵנָה לאות. — כ) ונקרא השלישי בשם הבחינה, כי בתחלה יש כח בלי מפעל. — כא) והמבין זה הסוד יבין איך יִפָּרֵד הַנָּהָר. — כב) ומה סיד נַן עֵדֶן, כג) וכָתְנוֹת הָעוֹר כד) גם יורה זה הסוד שיש יכולת באדם שיחיה לעולם. והמשכיל יבין כי זה כל האדם.

Wir wollen nun die verwandten Hauptsätze zusammenstellen und der Reihe nach die sämmtlichen erklären:

Nr. א.

עֵדֶן (1. Mos. 2, 8) ist gleich der „obersten" Welt und zwar im Sinne der Eintheilung, die IE zu Dan. 11, 2 giebt (ob. S. 204, 2), wonach dieselbe lediglich Gott umfasst und durchaus geistig ist.

Nr. ב und כב.

גַּן (1. Mos. 2, 8), Garten, bezeichnet die zweite, mittlere Welt (ob. S. 204, 2) der Vielheit, die dem Einen Gotte der obersten Welt entstammt, wie Pflanzen aus dem Boden wachsen

---

[1]) Munk, Mélanges, p 166, n. 1 fügt hier nach cod. Paris. ancien fonds No. 105, fol. 95b noch hinzu: והוא ההיולי, was aber ein späterer, falsch erläuternder Zusatz sein muss, da Motot die Worte noch nicht gelesen hat.

[2]) Derselbe nach derselben Quelle fügt hier hinzu בעלת התנועה, wogegen sachlich nichts einzuwenden wäre.

(daher der Name: Garten), umfassend die Engel (die intelligibeln Substanzen) und die Gestirne. Hier ist auch der Ursitz der menschl. Seelen (ob. S. 450, 4). — גַּן עֵדֶן wird aber auch, wie im Talmud (Chag. 14b) פרדס, für „Metaphysik", „Theologie" gebraucht: Divan, ed. Egers, S 6, Nr. 19, V. 5.

Nr. נ und בא.

נָהָר (1. Mos. 2, 10), Strom, ist die Substanz der sublunarischen Welt, die einer Mutter aller Körper gleicht[1]).

Nr. ד und כא.

אַרְבָּעָה רָאשִׁים (1. Mos. 2, 10), bedeutet die vier Elemente. Vgl. Sachs, Relig. Poesie, hebr. S. 42, Gedicht 5 des Abr Ibn Esra V. 4: ועל ארבעה ראשים נשאני in demselben Sinne.

Nr. ה.

הָאָדָם (1. Mos. 2, 7. 8 u. sonst), der Mensch, mit dem Artikel, also nicht Adam (אָדָם ohne Artikel: 1. Mos. 5, 1—5 und sonst), bezeichnet das Wesentliche am Menschen, seine denkende Seele (הַחָכְמָה, sc. הנפש ψυχὴ λογική der Stoiker[2]), die oberste Stufe der Seele, sonst הנשמה העליונה genannt[3]) (ob. S. 450). Daher heisst es 1. Mos. 2, 20 הָאָדָם habe den Thieren Namen gegeben, was ja nur die Vernunft am Menschen kann (ob. S. 483, 4).

So ist auch IE zu verstehen, wenn er im gangb. Comm. zu 1. Mos. 2, 8 sagt וה"א הָאָדָם יש לו סוד, er will nämlich hiermit den Vers allegorisch so erklären, dass Gott dem denkenden Theile der menschlichen Seele als ursprüngliche Heimath das Paradies, d. h. die Engel- und Himmelswelt, angewiesen habe.

---

[1]) Der Zusatz והוא והיחיי bei Munk, Mélanges 166, 1 ist falsch (S. 484 A. 1), hat jedoch Guttmann, Philos. des Gebirol, S. 22. A. 5, 6 irre geleitet, der die hier gegebene Erklärung auch irrthümlich für ein Citat aus Gebirol hält. Er sagt, der Materie werde hier eine ganz andere Stellung verliehen. Allein von der Materie ist hier nicht die Rede.

[2]) Irrthümlich lesen Jellinek Beiträge zur Gesch. der Kabbala II, S. 31 und Munk, Mélanges, S. 166 hier חָכְמָה, da hier vielmehr von den drei Stufen der Seele (נפש) nach einander geredet wird.

[3]) So schon bei Jehudah ha-Lewi im Kus. I, 89, S. 45[1] Cassel נפש המדברת אשר היא הָאָדָם באמת.

Nr. י und יז.

חַוָּה (1. Mos. 3, 20), dem Wortlaute nach gleichbedeutend mit חיה (gangb. Comm. zu 1. Mos. 3, 20), ist allegorisch als die Lebensseele (הנפש החיה ψυχὴ ζωτική Philo's), die mittlere Seelenstufe (ob S. 449) zu verstehen. Mit חפץ bezeichnet IE in dem gangb. Comm. (Nr. יז, S. 484) dieselbe Seelenstufe wegen des in ihr liegenden Vermögens der willkürlichen Bewegung (zu Koh. 7, 3 בעלת התנועה ההולכת ממקום למקום). Ist nun die denkende Seele ein Theil der Weltseele, ein Strahl des Weltgeistes (ob. S. 450, 4; das., d), so geht aus diesem Lichte die Stufe der Bewegung und Empfindung wie ein zweites hervor. Ist die Denkkraft im Menschen das Erste dem Range nach, so ist das Zweite in ihm die Lebenskraft, entsprechend der Thierseele. Insofern ist חוה = הרוח החיה in der That אַחַת מִצַּלְעוֹתָיו (1. Mos. 2, 21) in allegorischer Bedeutung, hervorgegangen und abgelöst von der sie ursprünglich der Möglichkeit nach schon einschliessenden höheren Geisteskraft (הָאָדָם), insofern שני פרצופין allegorisch genannt[1]).

Vgl. frgm. Comm. zu 1. Mos. 2, 7, S. 36, ed. Friedländer: כי הרוח שנפש חיה היא בכח הנשמה (ואחרים אמרו שטעמו[2] והנפש[3]) אֲצָלָם השם מהנשמה. Die weitere Ausführung daselbst zeigt, dass IE sich dieser Erklärung anschliesst. Sehr bemerkenswert ist der hier in dem Verb אֲצָלָם und in יצא (מאור השכל יצא החפץ) ganz deutlich bei IE ausgesprochene Begriff der Emanation[4]) der niederen Stufe aus der höheren im Sinne Plotin's und Ibn Gebirols.

Ferner ist zu vergleichen Divan, ed. Egers, S. 21, Nr. 67, V. 3, 4: חַוָּה כשגל נִצְּבָה, ממקבת אור נִקְבָה und V. 5 מנלגל שְׂכֶל שאבה; vgl. S. 30, Nr. 89, V. 11—16 und S. 47, Nr. 123, V. 17—20.

Diese Parallelen bezeugen, dass Sen. Sachs in התחיה, I, 6 unten irrthümlich unsere Stelle כי מאור השכל יצא החפץ auf den göttlichen Willen bezogen hat.

---

[1]) Vgl. Maim. Mor. II, 30 mit anderer Allegorie (ed. Jessnitz 77a und meine Randbemerkung 52 das.)

[2]) Der Sinn nämlich von 2. 7: ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה.

[3]) So ist nach Friedl. S. 36, A. 2 allein zu lesen möglich.

[4]) Emanation aus Gott selbst von den Sternbildern (hier כרובים gen.). Divan, S. 17, Nr. 59, Z. 15, wo für מאורו צלם zu lesen ist מֵאוֹרוֹ אֲצָלָם;

Nur in Bezug auf das Kind sagt IE zu בן אמך 5. Mos. 13, 7 die beachtenswerthen Worte והאם כנוף והאב כצורה והצורה לא יבינה כי אם כיצי מעט, womit er nach Motot nur sagen will, בן אמך sage die Schrift nach אביך deshalb, weil die Mutter eines Menschen eher und allgemeiner bekannt sei. Doch würde IE so nicht sprechen, wenn er nicht auch sonst den Vater für den formgebenden, die Mutter für den stoffgebenden Theil gehalten hätte, was Maimonides Mor. III, 8 als die Auffassung Plato's ausspricht. Vgl. auch die Worte IE's zu למען ייטב לך ולבניך אחריך 5. Mos. 12, 25: גם הנפש והצורה בדמות האב, על כן ולבניך אחריך (Anders bab. Niddah 31 a: שלשה שותפין יש באדם!). Form und Materie aber, wie Andere, z. B. Maim. in der S. 486, A. 1 angegebenen Stelle, in der Erzählung von Adam nnd Eva angedeutet zu finden, hat IE hiermit nicht angedeutet.

Nr. ז: והנחש המתאוה

Nr. יח: ומהשני העולה למעלה כי, תנועת החפץ לפנים היא

הַנָּחָשׁ (1. Mos. 3, 1 ff.), die Schlange, bedeutet allegorisch verstanden die begehrende Seele (הנפש המתאוה) nach Plato oder die Pflanzenseele (נפש צומחת, צומח oder צמח in Nr. י) nach Aristoteles (oben S. 448, 449). Sie geht als dritte Seelenstufe aus der zweiten, nämlich der Lebensseele hervor. Während aber der letzteren, als gleichzeitigem Vermögen willkürlicher Bewegung, eine Richtung nach vorn zukommt, wie der natürliche Gang des Menschen und der lebenden Wesen höherer Ordnung zeigt (gangbarer Comm. zu אחרניה 1 Mos. 9, 23; Excurs des gangbaren Comm. zu 2. Mos. 33, 23: (Ost, על הימין (Planeten) והנוף העליון, ותנועת האדם לפנים והצמח על העליון vgl. Arist.: De coelo II, 2, 5); frgm. Comm. zu 1. Mos 2, 6, S. 35, ed. Friedl.), nimmt die Pflanze (צמח) in ihrem Wachsthum ihre Richtung nach oben und ist das „Aufsteigende" (ראש) eine Allegorie für den begehrenden Theil der Seele.

Nr. ח: גם השם יוכיח שהוא מגזרת כי נחש ינחש

Nr. כ: ונקרא השלישי בשם הבחינה כי בתחלה יש כח בלי מפעל

Das Wort נָחָשׁ (Schlange) erinnert an נַחֵשׁ יְנַחֵשׁ (1. Mos. 44, 5). was IE z. St. ינסה „er prüft" erklärt. Hiernach wäre נָחָשׁ auch = נסיון oder בחינה, Prüfung, Versuchung. Der begehrende Theil der Seele oder die Pflanzenseele ist der Versucher des Menschen oder auch dessen Prüfer, weil es innerhalb dieses Seelentheiles ein anfänglich ohne Ausübung bestehendes Vermögen (eine δύναμις ohne ἐνέργεια) giebt (כי בתחלה יש כח

בלי מפעל). Gemeint ist der Geschlechtstrieb, der mit der Zeit erst im Einzelnen zur Entwickelung gelangt und durch Reizung erst wirksam wird [während die beiden anderen Vermögen der Pflanzenseele, das Ernährungs- und das Erhaltungsvermögen (הזן und המצייר neben המוליד bei IE zu Koh. 12, 3) allerdings schon vom ersten Augenblicke des Lebens an in jedem Einzelnen wirken und wirken müssen, da ohne sie das Leben nicht bestehen kann]. Auch Ibn Gebirol hatte die „Pflanzenseele" als Wurzel des Bösen im Menschen bezeichnet (vgl. oben).

Nr. ט: עץ הדעת המשגל, ומן הגן כחו

Nr. יט: גם עלה תאנה לאות

עֵץ הַדַּעַת (1. Mos. 2, 9 und sonst) bedeutet den Geschlechtsgenuss (המשגל), dessen Wirkung von dem Einflusse der mittleren Welt (der Gestirne) abhängt. Die allegorische Deutung entfernt sich hier nicht weit von der einfachen Erklärung IE's der den Baum der Erkenntniss zu 1. Mos. 3, 7 im gangbaren Comm. als einen solchen bezeichnet, dessen Frucht die natürliche Kraft hat, den Geschlechtstrieb zu erregen, worauf auch die Worte כי ראו ערותם im frgm. Comm. zu ותפקחנה 1. Mos. 3, 7, S. 39 und ונלחה לו סוד הנחש im gangbaren Comm. zu עֵמָּה 1. Mos. 3, 6 zielen. — Der Einfluss der Gestirne aber auf das eheliche Leben ist in beiden Comm. zu 1. Mos. 6, 2 und im gangbaren Comm. zu 1. Mos. 24, 3 ausgesprochen (oben S. 313).

Auf Begehren und Geschlechtstrieb deutet auch die Erzählung von dem als Hülle angewendeten Eeigenlaub (גם עלה תאנה לאות); erst als der Geschlechtstrieb zur bewussten Aeusserung gelangte, machte sich das Bedürfniss der Schamhülle geltend, wie IE in beiden Comm. zu 1. Mos. 3, 7 ausdrücklich bemerkt.

Nr. י: והנה הצמח בעֵפָר, וזרע האשה ישוף הראש העולה וסוף החי ראש צומח.

Die Pflanzenseele (צמח) oder das Begehrungsvermögen (נחש) hat ihre Stelle und ihren Antrieb in unserem irdischen Dasein und Zustande [dies also wäre der allegorische Sinn von על נחונך תלך ועפר תאכל כל ימי חייך 1. Mos. 3. 14]; sie haftet am Körper und stirbt mit ihm (ob. S. 448, 2).

Die Wirkung der Lebensseele (זרעה, זרע האשה 1. Mos. 3, 15) aber, die mit dem denkenden Theile der Seele sich verbindet und denselben im Menschen verstärkt, ist fähig,

das sich überhebende Begehren zu brechen und zu entkräften (ישוף ראש הצומחת = ישוף הראש העולה mit Beziehung auf 1. Mos. 3, 15 הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ), wie IE zu Koh. 7, 3 ausführlich darlegt; Jes. Mora., VII, p. 28a, Stern; Chai b. Mekiz, Z. 136.

Quelle dieses Gedankens ist Plato, Rep. IV 440 BC.; Tim. 70 A.

Wo aber die Lebensseele zu wirken aufhört, da erhebt sich die begehrende Pflanzenseele mit all ihrer das Erkenntnissvermögen hemmenden Gewalt (וסוף החי ראש צומח). Dies wird wiederum als allegorische Auslegung von 1. Mos. 3, 15 וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב ausgesprochen. Man bemerke auch die Worte IE's zu עָקֵב das. in beiden Recensionen; im frgm. Comm. S. 39 heisst es: סוף הרגל; im gangb. Comm: היא הרגל ואם הראש ראשון זה אחרון. Zur Sache ist auch hier der Comm. zu Koh. 7, 3 zu vgl.

Nr. יא und כג: וְכָתְנוֹת עוֹר מפורש שהוא הגוף

כָּתְנוֹת עוֹר (1. Mos. 3, 21), Röcke von Haut, die Gott dem ersten Menschenpaare gemacht hat, sind, allegorisch gefasst, nichts Anderes als der menschliche Leib, was deutlich genug durch das Wort עוֹר, Haut, ausgeprochen (מפורש) sei, da auch der menschliche Leib ein solches Hautgewand ist, wobei auch an Ezech. 37, 6, 8 gedacht werden kann. Mit dem Leibe ist aber der begehrende Theil der Seele und so auch das Geschlechtsleben gegeben.[1])

Nr. יב.

Nach der Erzählung (1. Mos. 3, 23) wurde der Mensch aus dem Paradiese vertrieben, um den Boden, von dem er genommen worden war, zu bearbeiten. Allegorisch gefasst ergiebt sich folgender Sinn: Der erkennende Theil der Seele, ursprünglich von gleicher Natur mit den Engeln oder intelligibeln Substanzen, da er selbst ein Theil der Weltseele ist (ob. S. 450, 4), ist von deren Höhe an einen ihr fremden Ort verbannt worden (גנות מגן ערן), indem sie mit dem Leibe verbunden ward, um die irdische Sphäre, wohin sie versetzt worden war und woher ihr Leib stammt, anzubauen (לעכור את האדמה אשר לֻקַח משם); denn das ist die Summe der dem menschlichen Geiste auf Erden gestellten Aufgabe, aus

[1]) Diese Auffassung von כתנות עור ist alt; s. Bernays, Theophrastos. S. 143.

eigner Kraft und Anstrengung die Höhen denkend zu erklimmen, die seine ursprüngliche Heimath sind.

Nr. יג und כד.

עץ החיים דעת עליון וכתוב עץ חיים היא למחזיקים בה. — גם יורה זה הסוד שיש יכולת באדם שיחיה לעולם, והמשכול יבין כי זה כל האדם.

עֵץ הַחַיִּים (1. Mos. 2, 9; 3, 22, 24), der Baum des Lebens, bedeutet allegorisch die Erkenntniss des Höchsten (4. Mos. 24, 16), die Erkenntniss Gottes, den Gipfelpunkt der Wissenschaft und Weisheit, welche in der angeführten Stelle der hl. Schr. (Spr. 3, 18) in der That ein „Baum des Lebens" genannt wird. Die Erkenntniss der unvergänglichen höheren Welt, das dem Menschen erreichbare Mittel der Gotteserkenntniss, sichert aber dem menschlichen Geist das ewige Leben (S. 451, 6). Erfüllung des Geistes mit dem ihn erhaltenden unvergänglichen Wissen ist aber die eigentliche Aufgabe des Menschen.

Nr. יד: והכרובים הם המלאכים.

הַכְּרוּבִים (1. Mos. 3, 24) sind die Engel- oder Sphärengeister (S. 73 und 210).

Nr. טו.

לַהַט הַחֶרֶב (1. Mos. 3, 24), welches eig. כרובי להט החרב nach frgm. Comm., S. 16, bedeutet, heissen die „Engel der heissen Gluth" [הַחֶרֶב = הַחֹרֵב wie 5. Mos. 28, 22 (?)] also Engel der blinkenden Sterne, die Sternseelen (ob. S. 210).

Der allegorische Sinn von 1. Mos. 3, 24 וישכן מקדם לגן עדן וגו׳ wäre hiernach folgender: Gott liess in der mittlern Welt der Engel- und Himmelskörper (גן עדן) die Sphärengeister und Sternseelen von Osten her (מקדם), die Engel, ihre leitende und belebende Wirkung üben, damit der Mensch durch deren Erkenntniss den Weg zur unsterblich machenden Gotteserkenntniss einhalten könne (לשמור את דרך עץ החיים).

Nr. טז.

Diese Allegorie kommt also darauf hinaus, dass die Seele des Gott erkennenden Menschen unvergänglich lebt

mit den höchsten intelligibeln Substanzen, die er in seinen Geist erkennend aufgenommen hat (כי נשמת יודע דעת עליון עימדת עם כסא הכבוד) und an Gottes Namen die höchste Glückseligkeit findet.

IV. Die Lehre von der Gesetzgebung Israels.

Wir haben bereits oben S. 108 ff. und S. 206 ff. etwas von der Sonderstellung berührt, welche Abr. IE dem Volke Israel eingeräumt hat. Nachdem wir die Theologie, Kosmologie und Anthropologie desselben kennen gelernt haben, wenden wir uns noch der Lehre von der besonderen Aufgabe und Stellung Israels zu, wie dieselbe sich in seinen Schriften zerstreut findet. Diese Aufgabe und Stellung ist aber Israel klar vorgezeichnet oder angebahnt in der ihm zutheil gewordenen Gesetzgebung, so dass das hier Folgende auch kurz als die Lehre von der Gesetzgebung Israels bezeichnet werden kann.

Die Gesetzgebung Israels hat aber ihre lautere und untrügliche Quelle in der Offenbarung Gottes, die ihm im Beginn seiner Laufbahn und viele Jahrhunderte hindurch bis zur Vollendung seiner ersten religiösen Erziehung zugewendet worden ist.

Aber diese Offenbarung erfolgte nur ein Mal, am Sinai, an das ganze Volk. Sie bedurfte der edelsten und wirksamsten Organe zum Behufe ihrer vollen Wirksamkeit. An diesen Organen hat es ihr nicht gefehlt. Die Propheten in Israel, wie kein Volk der Erde solche jemals besass, vermittelten dem Volke die an sie durch Offenbarung gelangende Lehre der Wahrheit, Sittlichkeit und Religion. Das Prophetenthum war in Israel in der ersten Periode seines Bestehens ebenso unentbehrlich wie die Offenbarungen Gottes, die es zur Voraussetzung hatte.

Als Urkunden der Offenbarung und der Verkündigungen der Propheten betrachten wir die Bücher der heiligen Schrift, aus denen, neben den thatsächlichen Erscheinungen und mündlichen Ueberlieferungen des religiösen Lebens, die Lehre des Judenthums für alle späteren Geschlechter zu erforschen und zu erkennen ist. Neben Gesetzen und Lehren bietet uns die heil. Schrift eine Geschichte der Begründung und Entwickelung des Gottesreiches, vertreten in der Geschichte der Urzeit, der patriarchalischen Vorzeit und der Zeit staatlichen Zusammenlebens unserer Väter. Die Be-

nutzung der heil. Schrift ist von dem Standpunkte abhängig, den der Forscher in religiöser, philosophischer, historischer, exegetischer und kritischer Hinsicht einnimmt. Was IE von der hl. Schr. lehrt, ist daher für seine Religionsphilosophie von entscheidender Bedeutung.

Die Summe der Gesetze, welche die fünf Bücher Moseh's enthalten, bedarf bei ihrer religionsphilosophischen Würdigung einer zweckmässig gegliederten Eintheilung, um dann den Gedankengehalt der Gesetze zu ermitteln oder die Begründung der Gesetze zusammenzustellen.

Die Lehre von der Gesetzgebung Israels wird hiernach in eine Reihe von Nachweisungen der IEsra'schen Auffassung zerfallen.

Auf die Lehre IE's von der Offenbarung folgt dessen Auffassung des Prophetenthums mit den daran sich anreihenden besonderen Ansichten, worauf seine Aeusserungen über die heilige Schrift vorgeführt werden, die Eintheilung der mosaischen Gesetze nach verschiedenen Gesichtspunkten angeschlossen und zum Schlusse seine Begründung der Gesetze mitgetheilt werden soll.

1. Die Offenbarung in Israel.

Im weitern Sinne bezeichnet Offenbarung jede Kundgebung Gottes von seinem Wesen und Walten an den Menschen, gleichviel ob dieselbe durch natürliche Mittel oder auf übernatürliche Weise erfolgt, ob der Mensch durch eignes Denken auf Grund natürlicher Anregungen die Erkenntniss Gottes findet, oder ob ihm diese Erkenntniss auf dem Wege der Mittheilung gegeben wird.

1). IE unterscheidet deshalb eine zweifache Offenbarung:

a) Offenbarung Gottes in der Natur, d. h. in der Festigkeit und Weisheit ihrer Gesetze. Zu Ps. 19, 2: הַשָּׁמַיִם חנועת הגלגלים . . . והנה היודע דרכי העגולות יודע דעת עליון. ומַגִּיד הָרָקִיעַ שהוא האויר . . . . דברים מתחדשים בכל יום, על כן כתוב וּמַעֲשֵׂה יָדָיו d. h. es ist richtig, dass) זה אמת ,כי עם השמים כתב כְּבוֹד אֵל die Himmelskörper weder entstehen noch vergehen, wogegen die sublunarische Welt der vier Elemente reich sind an fortwährenden Veränderungen nach Gottes Fügung) כי יקבל האויר (Fixsterne) והצבא הגדול (Planeten) כח המשרתים. Hierher gehören: Diwan, ed. Egers, S. 14, Nr. 53; S. 39, Nr. 110 מחנות עליונים (handschriftliches Heft IX, S. 71).

b) Offenbarung im eigentlichen Sinne oder im Worte Gottes. Zu תּוֹרַת יְיָ תְּמִימָה Ps. 19, 8 sagt IE: ולפי דעתי שהזכיר עד כה איך יוכל המשכיל (der philosoph. Gebildete) למצוא עדות על האלהות ולהכיר מעשיו. ואמר דוד יש עד אחר נכבד ממנו ויותר נאמן והיא תורת יי ועדותיו ופקודיו ויראתו ומשפטיו . . . . והזכיר מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ כי התורה תסיר הספק מן הנפש . . . . עֵדוּת, הדברים העתיקים מפי המעידים שראו בעיניהם. ובעבור שלא יוכל אדם לדעתם מדרך הראיות אמר מַהֲכִימַת פֶּתִי. ואמר שנאמנים הם ואינם כזב אף על פי שאינם יודעים איתם חכמי לב (בלי נבואה sc.). ואמר על התורה תְּמִימָה, כי אין צרוך לעדות עֵד אַחֵר עמה Vgl. Saadia, Emun., III, 7 p., 44 ed., Berlin; Kus. I 25; Emun. ram. S. 78, ed. Weil).

2. Beide Formen der Offenbarung sind neben einander nothwendig; denn sie dienen einander zu gegenseitiger Ergänzung. Jede hat ihre Vorzüge für verschiedene Bildungskreise und Entwickelungsstufen (vgl. m. Reime und Gedichte des Abr. Ibn Esra S. 77, Nr. 48, Z. 1—6):

a) Für den philosophisch Gebildeten besteht in der denkenden Betrachtung der Welt insofern ein Fortschritt gegen den überlieferten und anerzogenen naiv gläubigen Standpunkt, als er vom lediglich empfangenen und äusserlich angeeigneten Fürwahrhalten zu einer wissenschaftlichen Erkenntniss Gottes und der Natur durch eigne Beobachtung und eignes Nachdenken gelangt ist. Die Wahrnehmung der Sinne (מראה העין) und der gesunde Menschenverstand (שיקול הדעת), verbunden mit der Denkthätigkeit der Vernunft (חכמת הלב) wirken alsdann zusammen, um eine eigne religiöse Ueberzeugung zu bilden (zu וידעת היום והשבות אל לבבך 5 Mos. 4, 39). Auf diese Weise gelangt der Mensch zu einer durchgängig bewusstən und klaren, unwiderleglichen und unerschütterlichen Ueberzeugung von Gottes Dasein, seinem Walten, seinem Willen, unserer Pflicht u. s. w., die zwar zu demselben Ergebnisse wie die prophetische Offenbarung führt, aber dessen Inhalt zum unverlierbaren Eigenthum unseres Innern macht und so uns zu der dem Menschen möglichen Erkenntniss Gottes sicher führt. (Gangb. Comm. zu 2. Mos. 20, 2, Einl. zu den 10 Bundesworten, bei der Beantwortung der daselbst angeführten Fragen Juda ha-Lewi's, ed. Netter, S. 82a Col. 2: דע כי אין מעלות בני אדם . . והנה יספיק למשכיל בכל גוי דבור אנכי יי). Allein die Zahl der philosophisch Gebildeten bildet eine schwache Minderheit unter den Menschen. (Zu למען

ובעבור כי המשכילים יזמרך כבוד Ps. 30, 13 sagt IE unter And.: מעטים אמר כבוד ולא כל כבוד). — Vgl. Diwan, S. 44, Nr. 121; S. 113, V. 14.

b) Bei weitem die Mehrzahl der Menschen kann also die prophetische Offenbarung nicht entbehren. Sie ersetzt ihnen die philosophische Erkenntniss, wenn wir lediglich den Gegenstand beider ins Auge fassen. So lange der Glaube nicht erschüttert wird, bietet er dem Gläubigen ein ebenso festes Vertrauen zu seiner Wahrheit, wie die philosophische Erkenntniss dem Denker. Dabei hat sie auch noch eine ansehnliche Gewähr für ihre Glaubwürdigkeit in ihrer einstimmigen Annahme durch ein ganzes Volk. (In der Einl. des gangbaren Comm. zu 2. Mos. 20, 1 a. a. O. S. 82a Netter, Col. 2: והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם בישה . . . . והנה בעבור האותות שעשה השם במצרים אמר משה (5. Mos. 4, 35): אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת, שהכל ראו זה, חכמים ושאינן חכמים גדולים וקטנים. גם הוסיף עוד דָּבָר (דבור: cod. 52) מעמד הר כיני (Subjekt) ששמעו (Objektssatz: dass sie hörten) קול השם, על כן אחריו (5. Mos. 4, 36): מִן הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעֲךָ אֶת קוֹלוֹ לְיַסְּרֶךָ ואמר באחרונה כי הדעת הנמורה (sc. היא) שישיב האדם אל לבו עד שיתברר לו בראָיות כי השם הוא לבדו, על כן אמר (5. Mos. 4, 39): וידעת היום והשבות אל לבבך. ואמר דוד ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו. והדעת הוא בלב (im Geiste) לא בהודאת הפה (äusseres Glaubensbekenntniss). והנה הזכיר למשכיל אנכי יי יהוסיף אשר הוצאתיך שיבין המשכיל ושאינו משכיל.

3. Aus der eben angeführten Stelle ergiebt sich, dass auch für den philosophisch Gebildeten vor der Vollendung seiner Studien und der Befestigung der eignen Ueberzeugung die prophetische Offenbarung unentbehrlich ist, kein Israelit also ihrer entrathen kann. Auch für den vollendeten frommen Denker war sie auf einer früheren Stufe seiner Entwickelung wenigstens als eine vorläufige Lehrmeisterin unentbehrlich[1]). Noch später, wenn die Bildung vollendet und die Grundsätze befestigt sind, dienen die Lehren und Gesetze der Offenbarung zu fruchtbaren Erinnerungen und Anregungen und zur Stärkung der theoretischen und praktischen Vernunft in Gedanken oder Thaten (Gangb. Comm zu 2. Mos. 23, 25: והשם הנכבד נתן התורה לחזק ולהגביר ולהגדיל הנשמה העליונה. עד לא ימשול הגוף עליה. ואם לא תהיה התורה נשמרת, אז יגבר הגוף על הנשמה).

[1]) Vgl. Saadia, Emunot., Einl., p. 12 (unpag.) ed. Berlin, Z. 21 ff.

Ist denn aber das Ergebniss der philosophischen Bildung immer in Uebereinstimmung mit dem angeerbten und anerzogenen Väterglauben? Im Grossen und Ganzen setzt dies Ibn Esra ebenso wie Saadia und die meisten jüdischen Religionsphilosophen als unbestreitbar voraus, und betrachten einen etwaigen Widerspruch als ein untrügliches Zeichen einer oberflächlichen und unphilosophischen Denkweise Zu Jes. 47, 10 nennt er eine Wissenschaft, die Gott leugnet, eine apokryphe Wissenschaft (חכמה חיצונה) und eine vermeintliche Wissenschaft (חכמתך, שחשבת שהיא חכמה). Der Kalam bei Saadia, der Neuplatonismus bei Ibn Gebirol, derselbe und Einzelnes von Ibn Sina und den lauteren Brüdern in Abraham IE's Religionsphilosophie kannten keinen philosophischen Atheismus; ja Ibn Sina und die lauteren Brüder fühlten sich im Einklang mit dem Koran, unter Voraussetzung einer zuweilen erforderlichen Umdeutung mancher der philosophischen Auffassung widerstrebender Stellen. Jedenfalls, meint IE, haben wir keine Veranlassung, die Offenbarungslehre wegen einzelner widerstreitender Ansichten der Philosophen in Zweifel zu ziehen. Moseh, sagt er an einer Stelle (frgm. Comm. zu 1. Mos. 1, 1, S. 22, Z. 29ff, ed. Friedländer) ist ein durch Zeichen und Wunder beglaubigter Bote Gottes, in dessen Worte wir auch ohne anderweitige Bestätigung alles Vertrauen setzen, nur freuen wir uns, wenn wir die Philosophie auf wissenschaftlichem Wege zu denselben Ergebnissen gelangen sehen.

5. Während die Engel sonst die Offenbarungen Gottes an die Propheten ausser Moseh und die Gesammtheit Israels vermitteln (ob. S. 211), wurde am Tage der Offenbarung am Sinai ganz Israel der unmittelbaren Offenbarung Gottes ohne Engel gewürdigt. (Zu פנים בפנים דבר י׳ עמכם מתוך האש 5. Mos. 5, 4 bemerkt IE: ובלא אמצעי; ebenso gangb. Comm. zu 2. Mos. 20, 20. Vgl. kürz. Comm. zu 2. Mos. 20, 19, S. 52, Z. 15; 33, 22, S. 105, Z. 4: זה היום היה למשה בכל יום בעמד הר סיני לישראל und ebenso im gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23). Nur muss man freilich Sehen und Hören hierbei als ein durchaus geistiges verstehen. Zu יראו את אלהי ישראל 2. Mos. 24, 10 in beiden Comm.; im gangb. Comm. heisst es kurz: במראה הנבואה; aber im kürz. Comm. S. 74 ausführlicher: אין זה במראה העין כי אם בדרך נבואה. וכן ואראה את י׳ [אדני] [bei uns steht in dem Drucke Jes. 6, 1: אעפ׳] ששם כתוב ראו עיני [V. 5] והנה זה מפורש בספר יחזקאל שאמר היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל [Ezech. 10, 20] ובתחלה

כתוב ואראה מראות אלהים [Ezech. 1, 1]. וטעם אלהי ישראל d. h. אלהים heisse יוצר בראשית אשר בידו נפש כל חי והמשכיל יבין. auch Engel, dagegen אלהי ישראל ist = יהוה [nach 2. Mos. 6, 2ff.] und zwar in dem Sinne von מהוה הנמצאות [oben S. 110, 156, 159]). Hierher gehören auch die dunklen Worte zu 5. Mos. 4, 35, welche lauten: ובפרשת וישמע יתרו כתוב וידבר אלהים (2. Mos. 20, 1), והאלהים יענהו בקול (2. Mos. 19, 19), בא האלהים (20, 17), אשר שם האלהים (20, 16) כי המדבר הוא אלהים כי יש מי שלא יבין דרך קצרה והוא סוד עמוק. Vielleicht ist der Sinn folgender: Obgleich am Sinai die Offenbarung ohne Vermittelung von Engeln stattfand, so steht dennoch dabei אלהים zuweilen und nicht durchgängig י"י. Hiernach ist dort unter אלהים Gott selbst und nicht Engel zu verstehen. Auf dieses אלהים am Sinai spiele eben האלהים mit dem Artikel in der Stelle אתה הראית לדעת כי יי הוא האלהים 5. Mos. 4, 35 an. Ich muss, meint dann IE weiter, diese Bedeutung von אלהים am Sinai = י"י אלהים = מהוה המלאכים ausdrücklich hervorheben; „denn Manche verstehen den abgekürzten Ausdruck אל֗הים in der Bedeutung „Gott der Engel" am Sinai nicht und erklären auch dort אלהים Engel, wonach auch am Sinai im Widerspruch mit 5. Mos. 5, 4 Vermittelung der Engel anzunehmen wäre[1]).

Im kürz. Comm. zu לקראת האלהים 2. Mos. 19, 17, S. 45, Z. 23 und 24 sind חכמי הגאונים eben Saadia in Emun. II, 8, IX, S. 33b., Z. 18 und II, 8 II, S. 32a Z. 20, dessen Ansicht IE sonst acceptirt und nur am Sinai wegen 5. Mos. 5, 4 nicht gelten lässt (s. unten S. 503 und oben S. 213).

6. Israel musste aber wenigstens Ein Mal durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes im Geiste die Ueberzeugung für alle Zeit gewinnen, dass es eine Offenbarung Gottes im Geiste und Worte gebe, weil die Brahmanen angeblich auf speculativem Wege die Unmöglichkeit einer solchen Art der Offenbarung bewiesen hatten: gangb. Comm. zu ויאמר 2. Mos. 19, 9[2]) u. kürz. Comm. das. S. 45, ed. Prag zu וגם בך יאמינו.

---

[1]) Hiermit ist aber nicht ausgeschlossen, dass eine lichte Wolke als מראה כבוד י"י den sinnlichen Augen des Volkes zugleich sichtbar war. Denn auf diesen Lichtglanz (כבוד) bezieht sich 2. Mos. 20, 20, kurz. Comm. zu העירפל 2. Mos. 20, 18, S. 52; gangb. Comm. zu ויאמר י" 2. Mos. 20, 19.

[2]) Vgl. Saadia III, 3 Anfg., S. 41b, Z. 17 (יש אנשים שאומרים) u. III, 9, S. 47b, Z. 23.

2. Das Prophetenthum.

1. Das hebräische Wort für den Propheten נביא ist nach IE im gangb. Comm. zu 2. Mos. 7, 1 nicht, wie Menachem Ibn Saruk (unter נב) thut, mit ניב שפתים (Jes. 57, 19) zu verbinden und etwa als Redner zu erklären, da sonst 1. Mos. 20, 7 כי נביא הוא im dortigen Zusammenhange sich nicht erklären liesse[1]). נביא bedeutet vielmehr den Vertrauten Gottes, dem Gott sein Geheimniss anvertraut: (übergeschrieb. LA in cod. 53) רק פירושו הוא נביאי שאגלה לו סודי כדרך כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים (Amos 3, 7) והוא מתענג עלי (der sich mir zärtlich anschliesst) על כן ויתפלל בעדך וחיה (1. Mos. 20, 7).

2. Zum Prophetenberufe gehört eine beschauliche, Gott zugewendete Zurückgezogenheit aus dem Leben und somit die Fähigkeit zu einer das Leibliche überwindenden Verzückung (Ekstase). Im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 15, p. 15 a, ed. Netter, sagt IE: ובני הנביאים היו מתבודדים אולי יקבלו כל אחד לפי בחי. Also ist die Inspiration an diese Bedingung geknüpft.

Den Vorgang der Inspiration schildert IE kurz zu הקיצותי Ps 139, 18 mit den Worten: והנה הוא כמראה אלהים ועודי עמך והנוף שוכב בהדבק נשמת האדם בנשמה העליונה (Weltseele) אז תראה תמונת נפלאת.

Indessen führt die Erfüllung dieser Bedingung noch keineswegs schon zur Prophetie. Nicht jeder durch Verzückung in Berührung mit den höchsten intelligibeln Substanzen gelangte Mann wird dadurch schon Prophet, wie das Beispiel Henochs zeigt (Nach seinen Worten zu 1. Mos. 5, 22. 24 im gangb. Comm. traf die Bedingung indessen bei Henoch zu).

3. Es giebt aber verschiedene Grade prophetischer Begabung[2]). IE sagt in der Einl. zum Jesajah-Comm.: Wie Gott Einer ist, so ist auch sein Wort Eines. Wenn es dennoch vielerlei Stufen der Prophetengabe giebt, so hängt dies von der Fähigkeit der einzelnen Propheten ab, die durchaus nicht auf Einer Stufe allesammt stehen. Manche haben ihre

---

[1]) Den Versuch des RSBM s. in dess. Comm. z. St.

[2]) Schon der bab. Talmud. Chag. 13b unterscheidet Jesaja und Ezechiel hinsichtlich ihrer Auffassung und Darstellung eines gleichen Offenbarungsinhaltes. Vgl. Sanh. 89a: סגנון אחד עולה לכמה נביאים (Eine Losung, Parole wird mehreren Propheten eingegeben) ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, d. h., die Darstellung eines jeden Propheten ist eine andere.

Weissagung in einem Nachtgesicht empfangen, wie Abraham (1. Mos. 15, 1), der Seher Gad (2. Sam. 44, 11), auch Jesajah (Jes. 6, 1).[1]) — Auch in der Einl. zu Secharjah sagt IE: Stufen der Prophetie sind viele und unmöglich aufzuzählen, denn die Vermögen der edlen Geister, die die Einwirkung des prophetischen Geistes erfahren, sind nicht von einer und derselben Art. Im Ganzen sind die Propheten nach dem babylonischen Exil mehr als die älteren auf allegorische Visionen angewiesen, die sie sich selbst zuweilen von demjenigen Engel erklären lassen müssen, der ihnen zugleich erscheint; deshalb sind diese Visionen für uns vollends dunkel.

4. Der Segen im Munde der Patriarchen u. Propheten ist nach d. Comm. zu 1. Mos. 27, 40 nicht eine Weissagung, sondern eine Art von Gebet aus Prophetenmund, dem die Erhörung sicher sei.

5. Bestimmte Gesichtspunkte für diesen Unterschied hebt die Einleitung zu Jonah hervor. Zunächst wird die Frage aufgeworfen, wie ein Gott und dessen Werke kennender Mann auch nur auf den Gedanken kommen konnte, Gott zu entfliehen, da er doch in Gottes Hand und Alles der Herrlichkeit Gottes voll ist; wie ferner ein Mann Prophet sein konnte, der sich Gottes Befehl widersetzte. Saadia nun begegnete der Schwierigkeit der zweiten Frage dadurch, dass er annahm, Jonah sei nach Niniveh in der That sogleich gezogen, nur dass die Schrift die Ausführung der erhaltenen Weisung hier ebenso ausdrücklich zu erwähnen unterliess, wie die Erfüllung der Weisung 2. Mos. 2, 20 קראן לו ויאכל לחם durch die Töchter Iitro's[2]). IE hält das Beispiel für unzutreffend und spricht sich im Folgenden etwas dunkel und nur andeutend so aus: יעה הנה ראינו שלא היה משה רוצה ללכת בשליחות השם להוציא עמו אף כי יונה שילך להשיב [בחשובה גוי אשר לא ידע] אל נינוה וככה אמרו חכמים שחבע כבוד הבן. ועתה ארמוז לך סוד. יש עושה חרחים בתולדתו (von Natur) בלא למוד ויש שהוא צריך למוד, וכאשר יקבל, ככה יוכל שלא לקבל, ונקל הוא האחרון מן הראשון. IE will sagen: Wenn Moseh sich geweigert hat, als Bote Gottes zu gehen, um sein eignes Volk frei zu machen, so haben wir um so weniger Grund, daran Anstoss zu nehmen, dass Jonah sich

[1]) Die hl. Schrift selbst unterscheidet so zwischen Moseh u. anderen Propheten 4. Mos. 12, 6.

[2]) So hat Saadia wahrsch. in s. Comm. zu Jonah sich ausgesprochen, der IE vorlag. In Emun. III, 5, S. 43b, Z. 13 zieht Saadia eine passendere Bibelstelle für dieselbe Annahme heran.

sträubte, zu einem ihm fremden Volke zu gehen, lediglich um es zu bekehren [1]), was unsere Weisen auch noch damit begründen, er habe Israels Ehre gewahrt, indem er den Heiden in Niniveh nicht Gelegenheit geben wollte, es durch ihre Bussfertigkeit in den Schatten zu stellen. Die Sache liege aber doch tiefer. Es giebt in der Poesie Genie's, die nichts zu lernen brauchen, sich aber auch dem Drange ihres Innern zu dichterischem Schaffen nicht entziehen können, während Andere die Verskunst erst erlernen müssen, dabei aber nicht einmal immer Erfolg haben. Die letztere Art von Poeten ist natürlich die minder bedeutende, [die deshalb auch eine zwingende Nothwendigkeit poetischen Schaffens nicht empfindet]. So ist es auch mit der Prophetengabe. Manche Geringere müssen sich dieselbe mit Mühe aneignen, und der Erfolg kann zweifelhaft sein oder durch Verhalten des Menschen gehindert werden. Hierauf fährt IE fort und sagt: וכל הנביאים לבד מכשה אחר עבור כבוד השם על פניו, נבואתם כלם במראות הם גם בחלום (nach 4. Mos. 12, 6), womit IE in grösster Kürze wohl Folgendes sagen will: Moseh war, so zu sagen, ein prophetisches Genie. Er konnte deshalb mühelos das Höchste erreichen, folgte aber auch ungeachtet alles Sträubens freiwillig seinem Prophetenberufe, während die anderen Propheten zufrieden sein mussten, wenn sie durch Zurückgezogenheit und in der Ekstase es bis zur Vision oder zum prophetischen Traume brachten, dabei aber auch, wie Jonah, der Inspiration ausweichen konnten [2]). Nichts als ein solches Ausweichen wurde uns von Jonah berichtet; eine Flucht liegt nicht in dem gebrauchten Ausdrucke. IE sagt: וכאשר חפשתי בכל המקרא לא מצאתי מלת בריחה רק דבוקה על מלת פָּנֵי כמו (ו)מפניך אברח (Ps. 139, 7). ויברח יפתח מפני אחיו (Richt. 11, 13), והנה לא מצאתי בנבואת יונה שברח מפני השם רק מלפני השם וכתוב חי יי אשר עמדתי לפניו (1. Kön. 16, 1) והנה כל זמן שהוא מקבל (in-spirirt wird) הוא לפני השם, וככה ויצא קין מלפני יי (1. Mos. 4, 16)[3] על כן [בהוב] אחריו (l.: אחרי) ומפניך אסתר (1. Mos. 4, 14)

[1]) Schon Abraham bar Chija in Hegjon ha-Nefesch III, S. 21a, Z. 25, ed. Freimann, führte diese Vergleichung mit Moseh im Namen eines Ungenannten an. ויש מי שהוא מימה

[2]) Die in der Einl. zu Jonah an dieser Stelle befindliche Aeusserung über Abraham ist durch eine Lücke oder durch Fehler entstellt. Vielleicht ist sie folgendermassen zu ergänzen: על כן אמרתי על אברהם אבינו זה בנבואה [ובמראות הלילה נראה אליו השם וצוהו להעלות בנו יחידו ומיד השכים בבקר ולא הרהר] על נסיון האלהים ולקח המאכלת ואזנו נומה לשמוע מזרה.

[3]) Vgl. frgm. Comm. zu 1. Mos. 4, 16, S. 43, ed. Friedländer: יצא

לפני יי [הוא] (1. Mos. 4, 14) כי פני האדמה, d. h. auch bei Kajin ist der Ort der Inspiration gemeint; den hat er verlassen[1]). ועוד כתוב לבא בנקרות הצורים ובנקיקי הסלעים מפני פחד יי (Jon. 1, 3) וכתב לבא עמהם תרשישה מלפני יי (Jes. 2, 21) והמשכילים יבינו.

Also der Prophet Jonah ging nur, da es ihm, dem zum Propheten lediglich Herangebildeten, möglich war, der Inspiration aus dem Wege, indem er Palästina, den Ort derselben (oben S. 109) verlassen wollte.

6. Gegenstand der Inspiration ist nach IE der Inhalt, nicht aber die Form und Sprache, also nicht die in die Erscheinung tretende Darstellung der Weissagung, welche vielmehr dem Propheten selbst überlassen worden sei. Dieser Umstand ist eine besonders hervortretende Ursache der grossen Verschiedenheit unter den einzelnen Propheten. So sagt IE in der Einl. des gangb. Comm. zu den zehn Bundesworten viel Beherzigenswerthes über die Freiheit der Darstellungsform in den Prophezeiungen. Es heisst da unter And. S. 81 b ob., ed. Netter: ידע כי המלות הם כנופות והטעמים הם כנשמות, והנוף לנשמה כמו כלי. (die Bedeutung, der Sinn) Ebenso Jes. Mora g. Anf. כי החיבות כנויות; ebenso zu 5. Mos. 5, 6: גם אל תשית לב אל המלות כי הם כנופות והטעמים כרוחות.

Ganz deutlich und zusammengefasst spricht IE dasselbe in Sef. jet. Nr. 84 in der Fassung von cod. 50 d. Sem.-Bibl. aus: Nr. 102) ויאמר הנאמן כי ישעיה היה לשונו צח ונעים, ומאמר ר אדונים (ed. Schröter כי זאת טעות גדולה לפי שכל דברי המקרא הם דברי השם. והטעות ביד ר' אדונים, כי טעמי המלות הם נכוחות (l.: כרוחות) ודמיונות יחדשם השם בשמות (בנשמת l) הנביא והוא ירכיב הטעמים כפי כחו שקבל בתחלה מהשם וכפי תולדתו ומשפטו Vgl. auch zu את הדברים האלה 5. Mos. 5, 19; kurz. Comm. zu 2. Mos 20, 1.

7. Wie schon Saadia (Emun. III, 4., S. 42b, ed. Berl., Z. 10) sich dagegen verwahrt, eine mit den biblischen Angaben unverträgliche Ueberschwenglichkeit den Propheten zuzusprechen (und dadurch eig. dem Unglauben Vorschub zu leisten), so erklärt auch IE Mängel an Wissen oder an Klugheit und kleine religiöse oder moralische Versehen, ja sogar die Vermeidung einer Gefahr durch eine im Augenblicke nicht

קין מלפני יי, Quelle ist Kus. II, 14, S. 100 כמו לבא עמהם תרשישה מלפני יי Cassel. — Ebenso lauten die Worte Ibn Daud's in Emun. ram., S. 74.

[1]) Das. zu 1. Mos. 4, 14. S. 42: ומעם ומפניך אסתר בעבור כי יש מקומות שקבלו בה עליון יותר ממקום אחר, כדרך אנן יש יי במקום הזה (1. Mos. 28. 16). וידך ומפניך אסתר כדרך מלפני יי' הוא בורח (Jon. 1, 10).

zu umgehende Nothlüge wenigstens beim weisssagenden Propheten immerhin für möglich, ohne hiermit der betreffenden Person die Prophetengabe abzusprechen Zu והיה המחנה הנשאר לפלטה 1. Mos. 32, 9 sagt IE: ואם השם אמר לו והיה זרעך כעפר הארץ (1. Mos 28, 14), לא ידע אם על אלה או על אחרים בי הנה יוסף כאשר נמכר היה יעקב חי והוא לא ידע, כי אין הנביא יודע הנסתרות אם לא יגלה לו השם, ואלישע אמר ויי העלים ממני (2. Kön. 4, 27). גם זאת תשובה לשואלים איך פחד יעקב והשם הבטיחו והוא אמרו ואהיה עמך (1. Mos. 28, 4). — גם זה פירוש ואיטיבה עמך (hier V. 10) שיחכן שימלט הוא לבדו. ועוד ידענו כי כל עון קטן וגדול כנגד העושה, על כן העון הקל לגדול יקרא גדול ויעקב פחד שמא חטא או שגג במחשבתו ובעבור זה לא יהיה השם עמו. ואל תחמה כי הנה משה שאין למעלה ממנו והוא שלחו להוציא את ישראל ממצרים בעבור שגגתו שלח מלאך להמיתו.

Zu ויקח משה את אשתו ואת בניו 2. Mos. 4, 20 heisst es im gangb Comm.: וחשב להוליך אשתו ובניו למצרים ושיצאו יחדו ישראל, ולא היתה עצה נכונה. כי הוא בא להוציא ישראל והם יראו שבא עם אשתו ובניו לגור שם. ואל תחמה איך יחשוב נביא בדבר העולם דבר שאיננו נכון (unzweckmässig) כי מצאנו דוד ששאל לנתן (so cod. 53; Ausgaben: אל נתן) הנביא הישר לבנות בית להשם והוא השיב כל אשר בלבבך עשה וה' עמך ובלילה נאמר בנבואה לנתן שיאמר לדוד שהוא לא יבנה הבית. Aehnlich auch im kurz. Comm. z. St., S. 13.

8. Diese Erwägung führt IE zu der wichtigen Unterscheidung zwischen dem prophetischen Gottesboten mit einem Geheiss (שליח במצות) und den zurechtweisenden oder weissagenden Propheten (נביאי תוכחות או עתידות). Derjenige Prophet, der zugleich Bote göttlicher Befehle ist, darf selbst aus dringenden Zweckmässigkeitsgründen nicht lügen. In dieser Beziehung ist folg. Stelle zu merken: Zu אנכי עשו בכורך 1. Mos. 27, 19 bemerkt IE: (Raschi) יש אומרים חלילה לכזב הנביא רק הוא כן אָנֹכִי מִי שאנכי וְעֵשָׂו בְּכֹרֶךָ. ואחרים אמרו כי בנחת (leise) אמר אנכי, ונשא קול במלת עשו בכורך. ואלה דברי רוח, כי הנביאים יתחלקו לשני חלקים. החלק הא' שליח במצות, והחלק השני נביאי העתיד ואם יצטרכו לאמר דבר שאיננו כהוגן לא יזיק, רק השליח לא יתכן שיכזב כלל. גם הנה דוד נכתב עליו איש האלהים (2. Chr. 8, 14) ואמר (2. Sam. 23, 2) רוח יי דבר בי, בלבל (machte unklar) דבריו עם אחימלך ואמר ויהיו כל הנערים קדש (1. Sam. 21, 6) לצורך שעה, גם אלישע שאמר לחזאל לך אמור לו חיה תחיה וגו' (2. Kön. 8, 10) אף על פי שפירשוהו (so cod 52) היה יחיה „מחולי זה" והראני השם כי יהרג". וכן מיכיהו אמר תפלת שוא עלה והצלח (1. Kön. 22, 15) דרך מוסר (aus Höflichkeit) וכן אמר דניאל מרי, חלמא לשנאך (Dan. 4, 16) . . . וכן אברהם ונם אמנה (1. Mos. 20, 12) ונשתחוה ונשובה (1. Mos. 22, 5).

Unter den Gottesboten mit praktischer Weisung hebt IE noch Moseh und Ahron als נביאי התורה hervor, die die Summe aller den Menschen richtig leitenden Geheisse Gottes verkündet haben, während z. B. Gideon und Eliah nur (צורך שעה) augenblicklich erforderliche Gebote geltend zu machen hatten. Gangb. Comm. zu 2. Mos. 7, 7; 12, 1.

9. Jedoch kann auch bei den vermahnenden und weissagenden Propheten nur von geringfügigen Mängeln und kleinen nothgedrungenen Verstössen die Rede sein. Wirklich schlimme Vergehen gegen Religion und Sittlichkeit sind selbstverständlich ausgeschlossen, gleichviel ob ein Prophet Gesetzesbote oder Mahner und Weissager wäre. So sagt IE im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 32, 1, S. 140a, Netter: וכל אנשי המחקר מודים כי השם לא יבחר שליח שידע כי בסופו יעבוד ע"ז, ואין כל נביא שליח. (Die Schlussworte besagen nur, Ahron war doch noch dazu mehr als ein gewöhnlicher Prophet; er war Gesetzesbote).

10. Hiermit hängt die Behauptung IE's zu Hos. 1, 2 zus., dass die Propheten die ihnen von Gott aufgetragenen befremdlichen oder anstössigen symbolischen Handlungen, wie die Ehelichung eines buhlerischen Weibes durch Hosea, das Einhergehen des Jesajah nackt und barfuss (Jes. 20, 2), das Liegen auf der linken Seite u. s. w. bei Ezechiel (Ezech. 4, 1. 4. 9; 5, 1), nicht wirklich vollzogen haben, sondern dass diess Alles lediglich prophetische Gesichte (מראות הנבואה) waren. Vgl. zu Amos 8, 2.

11. Zu den Propheten zählt IE Adam (zu 1. Mos. 5, 29), Noah (frgm. Comm. zu 1. Mos. 6, 13 und zwar unter Vermittelung eines Engels; vgl. Maimonides, Mor. II, 41), die Patriarchen (gangb. Comm. zu 2. Mos. 3, 6).

12. Ueber allen Propheten aber steht Moseh einzig da als der grösste durch eine Reihe von Vorzügen. Zur Hauptstelle 4. Mos. 12, 6—8 giebt IE drei Unterschiede an: a) Moseh konnte zu jeder Zeit sich an Gott mit Erfolg wenden, während andere Propheten die Offenbarung Gottes erwarten mussten. b) Gott offenbarte sich dem Moseh ohne Visionen, ohne Vermittelung eines Engels (פה אל פה אדבר בו 4. Mos. 12, 8). c) Moseh schaute die Sache, wie sie war, z. B. das Modell des heil. Zeltes, während andere Propheten in Bildern und Gleichnissen belehrt wurden.

Lehrreich sind folgende weitere Ausführungen der genannten Vorzüge.

Im Excurs des gangb. Comm. zu 2. Mos. 33, 23, S. 148 b, ed. Netter sagt IE: Seitdem Moseh die dritten vierzig Tage auf dem Sinai war und ihm die Gnadenwege Gottes (2. Mos. 34, 28) verkündet worden waren, vermittelte weder ein Engel noch eine Lichtschöpfung die Offenbarungen Gottes an ihn, was der Ausdruck פנים אל פנים (2. Mos. 33, 11; 5. Mos. 34, 10) eben besage[1]). Seitdem wurde Moseh der unmittelbaren Offenbarung Gottes ebenso gewürdigt, wie die Gesammtheit Israels an dem Einen Tage der Offenbarung an Sinai. So sagt IE k. C. 2. Mos. 33, 22 zu ושכותי כפי Folgendes: וזה היום היה למשה כיום מעמד הר סיני לישראל und gangb. Comm. 2. Mos. 33, 23, S. 148b, Netter: וזה היום שראה משה מה שבקש היה לו כיום מתן תורה לישראל ולא הגיע אדם לפניו ואחריו אל מעלתו. Die Schlussworte deuten auf 5. Mos. 34, 10 ולא קם נביא וגו'.

Im k. C. zu הראני נא את כבודך 2. Mos. 33, 18 f. bemerkt IE im Gegensatze zu Saadia, der hierbei (in Emun. II, 8, 10, S. 36 Berlin) an eine „Lichtschöpfung" denkt, das „Sehen" sei hier nicht sinnlich (במראית העין) zu verstehen, ebenso wie V. 11 ודבר יי עם משה פנים בפנים כאשר ידבר איש אל רעהו, ungeachtet dieses erklärenden Zusatzes, nicht ein Reden mit dem Munde, sondern eine Mittheilung von Geist zu Geist (הדבור האמיתי, den eigentlichen λόγος) bezeichne, wovon die mündliche Rede eig. nur ein Nachbild (דמיון) sei; der Zusatz bezeichne nur, dass diese Mittheilung Gottes an Moseh eine unmittelbare, nicht durch einen Engel erfolgende (Sech. 1, 9. 13. 14 u. s. w.; durch Gabriel Dan. 8, 16; 9, 21; vgl. 10, 5. 11. 15) war. Mit den Worten וראית את אחורי (2. Mos. 33, 23) wurde dem Moseh also bewilligt, „eins zu werden mit körperlosen Ideen (intelligibeln Substanzen); denn sie bilden die Leiter zum Höchsten emporzusteigen" (להתאחד בצורות שאין עצם להם כי הם הסלם[2]) לעלות אל הנשגב), welches Emporsteigen zu Gott, dem lebenden Menschen seines Körpers wegen allerdings nicht möglich sei (כי לא יראני האדם וחי V. 20). Deshalb wollte Gott den Moseh in Ekstase versetzen[3]); denn „ich werde meine Hand dir überdecken, bis ich vorübergezogen bin" (V. 22) heisse nichts Anderes, als ich werde eine

[1]) Aus der letzteren Stelle (5. Mos. 34, 10) hatte schon Saadia gefolgert, dass andere Propheten nur durch einen Engel ihre Offenbarung empfangen haben.

[2]) Entlehnung aus der allegor. Erkl. der Jakobsleiter durch Ibn Gebirol bei IE zu 1. Mos. 28, 12. Uebrigens hat Friedländer, Essays, S. 51, A. 1 die Worte IE's hier nicht richtig übersetzt.

[3]) Vgl. g. C zu משה ידבר 2. Mos. 19, 9.

Verzückung über dich kommen lassen; denn der Einswerdende ist ohne Empfindung der Sinne (המתאחד לא ירגיש) und „in jenem Momente entweicht die Seelenkraft dem Leibe" (ובאותה העת יסור כח הנשמה מעל הגוף). In solchem Zustande konnte Moseh zwar Gott selbst (פָּנַי), den von Ewigkeit her (פנים)[1] Seienden, nicht sehen, wohl aber die durch seine Kraft entstandenen intelligibeln Substanzen, die ohne Ende sind (אֲחוֹרַי).

Zur Ergänzung dient der Excurs des g. C. zu 2. Mos. 33, 23 g. E., S. 149 b, Col. 2, dessen dunkel gehaltene Worte etwa folg. Sinn ergeben: Gottes „Rückseite" (אֲחוֹרַי 2. Mos. 33, 23) und „Gottes Gestalt (תמונת ה' 4. Mos. 12, 8) sehen" bedeuten beide dasselbe, nämlich: die Anschauung des Zusammenhanges (דבקות) zwischen Gott und Welt, im Gegensatze zum „Sehen des Antitzes Gottes", womit bildlich eine Erkenntniss des ganzen Gutes (הטוב כולו: Jes. Mora, XII g. E.) in Gott, das ist das Wesen Gottes an und für sich, bezeichnet wird, die allerdings dem mit einem sinnlichen Körper noch verbundenen Geiste versagt ist. Eine bis zu dieser Höhe gelangte Spannung der Anschauung führt unvermeidlich zur Ablösung des Geistes vom Körper, d. h. zum Tode, und davor sollte Moseh geschützt werden. Das bedeutet die schützende Hand Gottes 2. Mos. 33, 22 (dies also anders als nach k. C. z. St. ob S. 503 f.)

Im kurz. Comm. zu ואתה אמרת ידעתיך בשם 2. Mos. 33, 12 S 103 erfolgen weitere Erklärungen. Es heisst dort: יעה שים לבך לדעתי, ודע כי צבאות מעלה ומטה באמונת (l.: בתמונת) מחשבת השם, וכנגד המחשבות הצורות החקוקות, גם כנגד הצורות הכללים, והיודע מתאחד עם הידוע על כן אמרו ברעת עליון שהוא יודע וידוע, ודעת הנבראים איננה כן כי אין היודע הוא הידוע בעבור העצם (Materie). והנה טעם ידעתיך בשם שמעלת משה דבקה עם הכל, על כן חדש השם על ידו בעולם אותות ומופתים, וטעם הודיעני נא את דרכיך (2. Mos. 33, 13) כי יוצר בראשת אין כח בנברא לדעתו כי אם בדרכיו ומי שידע דרכיו ידענו כי אז יהיה כמו צורה ועל כן אמר הודיעני נא את דרכיך ואחר כן ואדעך. Hier sind mehrere Punkte zu merken:

a) Gottes Denken (νοῦς, מחשבת השם) prägt sich in den himmlischen und irdischen Geschöpfen aus, und zwar entsprechen den Gedanken Gottes zunächst die himmlischen

[1]) פנים hiesse hiernach Unendlichkeit nach der Vergangenheit hin, אחורים Unendlichkeit nach der Zukunft hin. Letztere haben auch die intelligibeln Substanzen (כבודים), k. C. zu 2. Mos. 33, 22, S. 105, Z. 11) erstere nur Gott, der Unerschaffene.

idealen Formen (Ideen) und diesen wieder die irdischen Gattungsbegriffe (denen bleibendes Sein zukommt).

b) Gott, der erkennende, ist eins mit dem Erkannten, weshalb die Philosophen (Aristot. Metaph. XII, 9 u. AA) sagen, Gott denke sich selbst (Vgl. oben S. 62 u. A 1 daselbst). Nicht so ist die Erkenntniss der irdischen Geschöpfe; bei ihnen ist Erkenntniss und Erkanntes nicht eines, und zwar wegen der Körpersubstanz (welche in ihrer Erscheinung am Einzelwesen entsteht und vergeht, also Objekt des auf das Ewige und Unvergängliche allein gerichteten göttl. Wissens nicht werden kann). Wenn also Gott 2. Mos. 33, 12 zu Moseh sagt ידעתיך בשם „Ich habe dich namentlich, d h. individuell, erkannt, so bedeutet dies zwar eine Erkenntniss des Einzelnen nur als Bestandtheil des Ganzen, das allein der Kenntniss Gottes unterliegt (ob. S. 62 ff.), aber auch so bekundet der Ausspruch, dass Moses sich zum Range, zur Allgemeinheit der Weltseele erhoben hatte und Gott deshalb zu ihm in nähere Beziehung getreten war (ob. S. 63) u. er hierdurch über die Gesetze der Natur hinausgehoben ward und Gott durch ihn Zeichen und Wunder geschehen liess (ob. S 110. 160).

(Fortsetzung folgt).

Ein polemischer Ausspruch Jose b. Chalaftha's.

Von

W. Bacher.

Die feinsinnigen Ausführungen Guttmanns — oben, S. 289 - 305, 337 – 345 — haben es fast zur Evidenz klargestellt, dass an zwei Stellen der Mischna (Sanhedrin X, 1 und Aboth III, 11) die Judenchristen als diejenigen zu verstehen sind, von denen gesagt wird, dass sie keinen Antheil an der zukünftigen Welt haben. Es giebt noch einen tannaitischen Ausspruch, den man ebenfalls am besten so versteht, wenn die in demselben genannten und mit dem Ausschluss aus der zukünftigen Welt bedrohten Kategorien als judenchristliche Sektirer (oder מינים) verstanden werden. Der Ausspruch findet sich in Derech Erez rabba (c. 11) und lautet: ר יוסי אומר הנותן את הקץ אין לו חלק לעולם הבא והשונא חכמים והלמידיהם ונביא השקר ומספר לשון הרע אין לו חלק לעולם הבא. Was die erste der hier genannten vier Kategorien betrifft, so kann die Bedeutung des sonst nicht vorkommenden

Ausdruckes הנוחן את הקץ nur vermuthet werden. Ich habe bereits früher angenommen[1]), dass קץ die messianische Endzeit bedeutet; wie מחשבי קיצין, Sanh. 97 b, diejenigen sind, welche durch Berechnung auf Grund gewisser Bibelstellen die Zeit zu bestimmen suchen, in welcher die gegenwärtige Weltperiode endet und das messianische Reich seinen Anfang nimmt, so darf man wohl unter הנוחן את הקץ denjenigen verstehen, der diese Endzeit ansetzt, angiebt. So strenge verdammt, wie es in unserem Ausspruche geschieht, wäre aber das Ansetzen der Endzeit gewiss nicht worden, wenn darin nicht eine verpönte Glaubensansicht zum Ausdruck gelangt wäre. Dies aber ist in der Bestimmung der Endzeit der Fall, wie sie in judenchristlichen Kreisen im Vordergrunde des Glaubens stand, und wie sie namentlich im 24. Capitel des Matthäus-Evangeliums angeführt ist, wo Jesus die Frage der Jünger beantwortet (V. 4): „Was ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt (συντέλεια = קץ)?"

Dürfen wir nun als höchst wahrscheinlich annehmen, dass R. Jose in dem ersten Satze seines Ausspruches auf die judenchristlichen Sektirer gezielt hat, so fällt es nicht schwer, auch in den übrigen drei Kategorien Kennzeichen der Zugehörigkeit zu denselben Sektirern zu erkennen. Unter den „Lügenpropheten"[2]) sind eben die Propheten des neuen Glaubens zu verstehen. Der „Hass gegen die Weisen (Gelehrten) und ihre Jünger" war gewiss ein hervorstechendes Merkmal der Verkünder dieses Glaubens, wie das in den Ausfällen der Evangelien gegen die Pharisäer und die Schriftgelehrten deutlich zu Tage tritt. Und בספר לשון הרע ist hier in dem schärferen Sinne des Delatorenthums zu nehmen, welches die Beziehungen zwischen den Judenchristen Palästinas und ihren jüdischen Stammesgenossen besonders verbitterte (s. oben, S. 344).

Noch ein Wort über den Autor unseres Ausspruches. Es ist ר' יוסי, das ist Jose b. Chalaftha[3]), der namentlich auch durch seine Religionsgespräche mit einer Matrone bekannt ist. In einem dieser Gespräche glaubte Frankel eine christliche Tendenz bei der Matrone erkennen zu dürfen. (Monatsschrift, 4. Jhg., S. 207). Aber auch in anderen der

[1]) S. Die Agada der Tannaiten, II. Band, S. 158, Anm. 7.

[2]) In der Antwort Jesus' auf die erwähnte Frage der Jünger (V. 24) wird ebenfalls vor den ψευδοπροφῆται gewarnt.

[3]) Nicht Jose ha-Gelili wie Krauss meinte (Revue de Études Juives XXXVI, 218).

— im Ganzen 16 — Gespräche stellt die übrigens bibelkundige Dame von Sepphoris Fragen, welche auf ihrem christlichen Bekenntnisse zu beruhen scheinen[1]).

Bei dieser Gelegenheit erwähne ich, dass in einem durch Wertheimer edirten Jelamdenu-Fragmente[2]) ein bisher unbekanntes Gespräch zwischen Jose b. Chalaftha und der Matrone enthalten ist. Diese fragt, mit Bezug auf Deut. 11,12: Sollte es möglich sein, dass Gott seine Augen gar nicht vom Lande Israel weichen lässt? Wenn ich meine treuesten Sklavinnen so anblicken wollte, so würden sie wegen der Vergehen, die ich an ihnen fände, nicht bestehen können, und Gott sollte dies Land beständig anblicken! Darauf erwiderte Jose b. Chalaftha: In der That werden deshalb die Bewohner des Landes Israel mehr heimgesucht und von mehr Plagen betroffen, als die des Auslandes! Sie sind in allen ihren Verhältnissen Leiden und Heimsuchungen unterworfen (בכל דבריהם לוקים ומיסרים).

Aus den Briefen Abraham Bedersi's.

Von

Dr. J. Bergmann.

In der Handschrift No. CVIII(72) der Wiener Hofbibliothek befindet sich Einiges aus dem Divan Abraham Bedersi's[3]). Der Divan, der nach Luzzatto (Einl.: zu חרב המתהפכת, S. 4

[1]) S. die Agada der Tannaiten II, 170, Anm. 2.

[2]) בתי לדרשות, III. Theil (Jerusalem 1895). S 11.

[3]) So liest Renan: Le rabbins français S. 707. — Wie schlecht und nachlässig der Catalog der hebr. Hs. der Wiener Hofbibl. beschaffen ist, kann man in Steinschneider's Uebersetzungen fast aus jeder Anführung einer Wiener Hs. ersehen. (Vgl. auch Porges in d. ZDMG, B. LII, S. 319) Auch Goldenthal's Zusätze lassen Vieles unberichtigt. Als Beispiel und gleichzeitig als Curiosum führe ich hier eine Stelle aus der Beschreibung unserer wichtigen Hs. an. Bei Krafft und Deutsch ist S. 126 Folgendes zu lesen: „1 Bl. 293 v. 8 Gedichte v. R. Schelomo b. Gebirol", worauf dann wirklich eine Aufzählung von 8 Nummern folgt. Darunter auch ein Phantasiegedicht über Charisi und Ibn Esra. Und das alles von Gabirol! Goldenthal hat aber nichts zu bemerken gefunden. Es sind dies nun die 2 bekannten Correspondenzgedichte zwischen Jehuda ha-Lewi und Ibn Esra, (Vgl Rosin: Reime etc., S. 107) für welch ersteren der oft ungenaue Copist Charisi

im Anhange zu חותם תכניות abgedruckt) von dem Sohne des Verfassers compilirt wurde, enthält theils Gedichte theils Prosa, darunter auch Briefe, die Bedersi in Sachen und im Namen der Perpignaner Aljama geschrieben hat. Schon in seiner Jugend hielt er sich in Perpignan auf und kehrte dann oft wieder in diese bedeutende Stadt zurück. Als einer der gediegensten Stylisten seiner Zeit stellte er seine Kunst gern in den Dienst der dortigen Aljama, als es galt, die Hilfe der am königlichen Hofe in Barcelona angesehenen Juden anzurufen, dass sie für ihre Glaubensgenossen irgend eine Erleichterung oder eine Begünstigung erwirkten. Er konnte das um so eher mit der Aussicht auf Erfolg thun, als sein Name als Wohlredner in weiten Kreisen rühmlich bekannt, und er noch dazu mit einigen jüdischen Hofleuten in Barcelona persönlich befreundet war [1]).

Er vertrat aber nicht allein die Sache seiner Gemeinde: auch der Angelegenheiten der Wittwen und Waisen weihte er seine Feder in echt ritterlicher Weise. Für die Unterstützung der Armen leistete die Perpignaner Aljama Bedeutendes. Vidal erzählt (REJ. XV, S 45.) von einem „maison de l'aumône des Juifs" in Perpignan. Oft rief sie jedoch auch die Wohlthätigkeit anderer Gemeinden für ihre eigenen Angehörigen und für fremde Glaubensgenossen an. Ihr Ansehen und ihre führende Rolle berechtigten sie dazu. Von den zehn Briefen, die wir hier berücksichtigen, sind die ersten beiden an die angesehenen Glaubensgenossen in Barcelona gerichtet und haben geschichtliches Interesse, die übrigen acht — einer ist im Orient 1851, S. 281 und Anhang zu חותם תכניות, S. 24 abgedruckt — sind Empfehlungsschreiben für Bedürftige. Letztere haben mehr culturgeschichtliches Interesse.

---

schreibt. Nur die erste Numer ist von Gabirol und enthält 24 Acrosticha von demselben. Sie sind nur nach einander zusammengeschrieben, weshalb die Verfasser des Catalogs sich haben verleiten lassen „a) das bekannte und gedruckte Gedicht" anzugeben. Sehr viele von den anderen Angaben sind ebenfalls falsch, doch ist hier nicht der Ort näher darauf einzugehen.

[1]) In unserer Hs. S. 253 b finden sich folgende zwei Zweizeiler, die zwischen Bedersi und einem seiner Freunde am königlichen Hofe gewechselt wurden.

I) זה אשר שלח לו קריב למלכותו:
חברתך דודי. מתקה ולי שפרה. לבי לחשוק
בה. מתקה שמה קרא.
רק נודך קרב. בל מי ידידותה. יוכל שהות.
על כ קרא שמה מרא.

II) וזה אשר שלח אל הרב הנכבד אחרי
הפרדו מן העיר עודנו עומד בברצלונה:
אדם בעץ דעת בגעת נגרשו. מגן עדניו צור
מקום שם אדון.
ואני בעץ חיים ושבל נגעה. ידי ונפשי
נגרשה מעדן.

Schon die Ueberschrift des ersten Briefes versetzt uns in die Zeit Jacobs I. von Aragonien Abraham Bedersi war um 1240 geboren und ist zwischen 1296 und 1300 gestorben (Le r. fr., S 708). Er hat somit die Regierung Jacobs I. (1242—1276) und diejenige Jacobs II. (1276—1311) miterlebt. Es kann hier aber nur der erstere, da der Adressat in der Ueberschrift זקן genannt wird, gemeint sein. Ueberdies ist der Brief an die Angesehenen in Barcelona gerichtet Dort also muss damals der König residirt haben. Nun hat aber Jacob I. sein Reich getheilt, wobei Aragon seinem älteren Sohne Peter, Roussillon jedoch dem jüngeren, Jacob, zufiel; Barcelona war also nach dem Tode Jacobs I., bis zur Wiedervereinigung der Landschaften im J. 1344, nicht mehr die Residenz der Grafschaften Rousillon und Cerdagne. Die Bitte der Aljama ist nun eine doppelte. Den jüdischen Einwohnern Perpignan's hatte der König die Einstellung einer Abgabe (חומם האטליון)[1] gewährt. Der Stadtbeamte (bailli הנכבד הנגיד פקידנו) begab sich aber an den königlichen Hof, um die Aufhebung dieser Steuerfreiheit zu erwirken. Die bedrängte Gemeinde wandte sich nun an zwei Männer aus Barcelona, an Don Todros und Prophet Gracian letzterer REJ. IV, S. 73 erwähnt und von Renan (L. r. fr., S. 671) „un homme important de Barcellone" genannt — mit der Bitte, den König um die Verlängerung dieser Begünstigung zu ersuchen. Der Erzbischof von Huesca, „ein Freund der Juden, der am Hofe viel bedeutet", möge doch auch beim Könige für die Juden Perpignans ein gutes Wort einlegen, dass „er doch nicht am Tage der Pflanzung das Gepflanzte entwurzele und nicht ihre Unterdrückung veranlasse, da er doch vielmehr wolle, dass sie leben." Von der Ertheilung dieser Steuerfreiheit erfahren wir auch anderwärts etwas. Vidal erzählt uns (REJ. XV, S. 29), dass der König Jacob I. im J. 1269 zweimal Perpignan besuchte, dass er nach seiner zweiten Reise die dortigen Juden für die geleisteten Dienste von der Bezahlung der „leudes" befreite und sogar die zu diesem Zwecke bereits in Beschlag genommenen Summen zurückzustellen befahl. Eine Urkunde v. 30. Januar 1270 enthält die Bestätigung der Steuerfreiheit und ist vielleicht mit unserem חומם האטליון identisch. Wie wir eben aus dem Briefe erfahren, sollte die Vergünstigung wieder entzogen werden.

[1]) אטליון ist das lat. tallia auch atallia bei Ducange VI, S. 496 fg. franz. taille.

Die Juden Perpignan's bitten ferner ihre Glaubensgenossen in Barcelona um die Zusendung des Documentes der Bannauthebung (חותם הנידויים, sistaciones), wenn sie der König, wie er versprochen, schon vom päpstlichen Nuntius erlangt habe. Mit Hilfe der königlichen Beamten hatten nämlich die kirchlichen Tribunale die Juden mit einem Anathem belegt, um sie zum Verlassen ihrer Wohnorte zu zwingen und so die Bezahlung ihrer Schulden zu verzögern. (de los Rios, Historia de los Judios de España etc. I, S. 243). Wie aus einem daselbst (Note 3) mitgetheilten Documente hervorgeht. hatte der König die Juden dagegen in Schutz genommen und sie von diesem Bann befreit. (en el segundo absuelve á los judios de las expresadas villas de toto interdicto ecclesiastico amparándolos contra las excomuniones, que se les habian lanzado por no satisfacer á tiempo tus deuclas) Dieses Document trägt das Datum v. 24. Juni 1273 und enthält bereits eine Antwort auf das Ansuchen der Aljama und zwar eine günstige. Wir hätten demnach das Datum unseres Briefes in der ersten Hälfte des J. 1273 zu suchen. Nimmt man nun an, dass Bedersi, wie es wahrscheinlich ist, nur während seines Aufenthaltes in Perpignan als Sprecher der Aljama auftreten konnte, so gewinnen wir ein neues Datum für dessen Aufenthalt in Perpignan. Renan (L. r. fr., S. 708) erzählt uns, dass sich Bedersi während des Krieges der Franzosen in Rousillon im J. 1285 aus Perpignan entfernt habe. Das aber schliesst nicht aus, dass er daselbst mit kleinen Unterbrechungen schon seit früherer Zeit, und zwar mindestens seit d. J. 1273 gewohnt haben kann.

Auch der zweite Brief ist an einen angesehenen Glaubensgenossen in Barcelona gerichtet[1]) Es handelt sich hier wiederum um eine Steuerangelegenheit. Nur wird hier die Steuer מס genannt, und es ist wahrscheinlich eine Kopfsteuer gemeint, eine tallia personalis ratione capitis, wie Ducange sich ausdrückt Jacob I. hatte die Quote dieses königlichen Tributs festgesetzt (Vgl REJ. XV, S. 37.). Verstehen wir die Ausdrucksweise: להטיל מעלינו מס מחמשת אלפים ומאתים והמס ידוע כי אינו כי אם מד׳ אלפים recht, so bestand die Festsetzung der Steuerquote darin, dass eine bestimmte Steuereinheit für

[1]) So schon die Ueberschrift: לשוע עומד בפרץ בברצלונה. Trotzdem schreiben Krafft und Deutsch S. 126 „ein Brief an die Angesehenen" und lassen sich — wie gewöhnlich — von der allgemeinen Einleitung verleiten, wo immer in der Mehrzahl gesprochen wird. Freilich belehrt uns der sachliche Theil sofort, dass dieses Schreiben nur an einen Mann gerichtet ist.

eine Anzahl von Einwohnern festgesetzt war. Die Erhöhung der Quote war mit der Erhöhung der Anzahl der Steuerzahlenden gleichbedeutend. Der König hatte eine Quote auf 4000 Einwohner bemessen und sie auch eingehoben. Er verlangte aber bald eine Erhöhung der Quote, mit anderen Worten eine Ausdehnung der Steuerpflicht auf 5200 Köpfe. Die erhöhte Abgabe wollte er sogar durch einen eigens entsandten Beamten einheben. Dies war aber um so drückender, als die Aljama diese Steuer schon längst bezahlt und zwar in einer Summe von 12000 Denaren de Malgone (שנים עשר אלף דינרי מלגוריש) für zwei Jahre. Die Aljama entsandte nun einen ihrer Angehörigen nach Barcelona, um diesen königlichen Befehl rückgängig zu machen. Der Adressat — so bitten sie — möge ihren Vertrauensmann bei seiner Mission unterstützen. Die Zeit dieses zweiten Briefes ist schwer zu ermitteln. Da sich die Bittsteller nach Barcelona wenden, so kann das Schreiben, wie schon oben bemerkt ist, nur in den Tagen Jacobs I. abgesandt worden sein. Dann müsste aber dieser zweite Brief älter als der vorangehende sein, zumal die Schilderung der Verhältnisse hier eine düstere ist und noch nichts von der freigebig grossmüthigen Gesinnung Jacobs I. gegen die Juden zu merken ist, die besonders nach seiner Anwesenheit in Perpignan zu kräftigerem Ausdruck kam. So erklärt sich vielleicht auch das Fehlen des Beiwortes זקן, das sich im ersten Briefe findet

Die Aljama Perpignan's nahm damals eine führende Stellung ein und genoss auch das grösste Ansehen. In ihrem Namen — einmal nur im Namen der Gemeinde in Arles — empfiehlt Bedersi in den folgenden Schreiben Bedürftige den Glaubensgenossen in anderen Gemeinden zur Unterstützung. Fast in allen Schreiben wird die Mildthätigkeit für eine zu verheirathende Braut angerufen. In Folge der zunehmenden Armuth mögen sich derartige Fälle häufig wiederholt haben. Bedersi sieht sich deshalb veranlasst, die wiederholt Angerufenen zu beschwichtigen [1]). Die Namen der Empfohlenen — zumeist eines Vaters oder einer verwittweten Mutter der Braut — sind nur in einigen erwähnt. So Saul b. R. Jomtow aus Arles, R. Salomo ha-Cohen aus Perpignan, dessen Familie aus Frankreich stammt und sich dort angesiedelt hatte, eine Wittwe namens Sime (שימה) und

[1]) וברבות הנערות היוצאות ללקט בשדי חסדכם אל העצבו ואל יחר בעיניכם.

einer von den Angesehenen Narbonne's. Der Inhalt ist in allen Briefen derselbe, weshalb sich oft ganze Sätze wiederholen. Einen Unterschied bildet nur ein Empfehlungsschreiben für einen Jüngling aus der Familie Abr. Ibn Esra's. Hierbei zeigt sich die gewaltige Verehrung, die der Name dieses grossen Mannes genoss. Bedersi versichert uns, dass ihn nur die Liebe zu diesem Sprachkenner, Dichter und Weisen zu diesem Schreiben beseelt habe. Er schreibt diesen Brief im eigenen Namen und mit mehr Schwung und Wärme als sonst.

Der letzte Brief trägt ausdrücklich den Namen Bedersi's. Dass aber auch die früheren Briefe von ihm stammen, beweist nicht allein die Zusammenstellung mit seinen Werken im Divan, nicht allein der bei allen — mit Ausnahme der zwei ersten — gleichmässige Schluss: אקבץ מכנפות השבי. את זרע אוהבי אברהם, wobei אברהם als Unterschrift zu betrachten ist, sondern mehr noch die gleiche Form und der gleiche Stil. Alle Briefe beginnen mit einer allgemeinen, zumeist moralisirenden Einleitung, auf die der sachliche Theil folgt. Sein Stil beweist es, wie sehr er es nöthig hatte, wenigstens selbst einmal von sich zu sagen, dass ihn der göttliche Geist beseele. Es ist der echte Epigonenstil. Originell ist an ihm nur der Mangel an Originalität. Er ist von bibl. und talmud. Wendungen und Sätzen durchwirkt, wobei es Bedersi's Eigenart ist, beharrlich ganze Abschnitte für seine Bilder zu benützen. Er ist hin und wieder sogar ungrammatikalisch, citirt oft Sentenzen[1]) und ward in mancher Hinsicht ein Vorbild für seinen originelleren Sohn.

I.

אגרת עשאה שלוחה מקהל פרפניאן לנכבדי ברצלונה בימי אדונינו המלך זקן י"ץ.

בחבלי אדם בעבותות אהבה. ימשכו[2]) נאמני הידידים ברוח הנדיבה. יניפו יד אהבתם ברוחם הנכון וחבתם מני ים רחבה[3]). לפנות לב עזרתם בהפנותם שכמם[4]) ולמצוא מאח רחוק ישועה קרובה. לא נכזבה תוחלת הנאהבים בלי לב ולב[5]) ולא אברה התקוה. באחים יפריאו בין אחי[6]) משוש

[1]) *Brief I*: ועת הצורך מבחן הידידים s. Zunz Ges. Schr. III, S. 260; *Brief II*: עבודה למלכים שרה וצרה; *Brief III*: הזמן חולף ואם לא בו העשה טובה יבלה; *Brief VI*: מפליץ יצא מתוק ומנבון לחש תשורה ומנה, ממחוקק משקן ומשענה וממדבר מחנה.

[2]) Hos. 11, 14.

[3]) Hiob 11, 9.

[4]) 1. Sam. 10, 9.

[5]) 1. Ch. 12, 34.

[6]) Hos. 13, 15.

וחדוה. על פלגי החברה יחיינו לא יסעו מנהר אחוה. ואבירי המעלות סגנים ושלישים. לא נתנו קצב לידידות ועפרות מוסרם לא כלו בשלישים[1]. רק להקים אחר אחות מרעים ומכחב [ומכחר?] שלישים. בנפש ברכה בשמחה ובשלישים[2]. ולעת צר ומצוק העתים יתמרמר ככלי משחת ומפץ[3]. יהעוררו להעיר ולעורר האהבה עד שתחפץ[4]. ובהתהפך הסבה ההולכת למאל[5]. חק האוהבים לפנות אל ימין או אל שמאל. בואת יבחין בעזר איש לרעהו ועל חסרון יחמול. יתבררו ויצרפו רבים מזכי הרעות אם ידרשו לאשר נשאלו. ועת הצורך מבחן הידידים אם ישמעו ואם יחדלו[6]. מהיותם לכל זר נעימים ונאהבים. אף כי לקול יודעיהם לפנים חברים מקשיבים. וכראותם הזמן והפוך ידו וסואן סאונו[7]. להצביא בתשואות נוגש רכבו וכל המונו. בהדרת פניהם יפתחו דלתי פניו וברצונם הטוב יבואו בכפל רסנו[8]. יקנו תחבולות לחבל עצתו וילכו לפנים להשיב אחור ימינו. מבינתם יאבר נס[9]) ולהתנוסס ירימו נסים להניסו מפניהם לשדד עמקים אחריו וללון על אבוסם[10]) אלה יעמדו הזמן בחיל וצבא. ולרדוף אחרי צבאו הן הן המרכבה. כמוכם היום אלופינו וגבירנו ושועינו הגבירים בצל המעלות חוסים. היושבים על מלאת[11]) דעת ותבונה כמים לים מכסים. המוכתרים בנמוסים. המתודעים בדעת וביחסים. אנשי ד' דון טודרוס פרפיט גראסייאן. אל מי מקדושים יפנה[12]) לבבנו לעתות בצרה. הלא לאהבתם מבטנו אשר נסנו שם לעזרה. אתם ידעתם כל התלאה אשר מצאתנו. לשמע אזן שמעתם ועתה עיניכם ראתנו. בהתנפל עלינו המקרים והוכפלו הצרות מהולכי רכיל כל היום דברינו יעצבו[13]). לכלות ממוננו להמית אשר כביר מצאה ידם ועשירים בשפל ישבו[14]). ראיתם חמס וריב בעיר. הפרצה קורא להעיר חומה להעיר. ובערה להבעיר. ויהי היום על בלי חפץ להמיתנו ה' ולתחנו מחיה מעט בעבודתינו. העיר רוח אפנו וחיי נשמתנו. הוא המלך הנפלא המלך הגדול אדוננו. נכמרו רחמיו עלינו לראות בעינינו. ובחשואות חן עשה לנו חותם האטליון אשר בו תלינו. וקשתינו גם חרבנו וכלינו. בהמיר ארץ[15]) ובבא עתנו מבעתנו. אמרנו זה היום ששמחנו מימינו. מצאנו היום שקוינו. ואת שאהבה נפשנו ראינו. זה ינחמנו מעצבון ההשחתה זה פעל צדקה ותמימות. באמר לנו כל אויב ומתנקם נפשנו תחתכם למות. זה פיות משסינו יסתום. זה החותם בעד כל צרה יחתום. וכל הגל לשונו במשוך דרכו עוד לא יגל.

---

[1]) Jes. 40, 12.
[2]) 1. Sam. 18, 6.
[3]) Ez. 9, 1. 2.
[4]) Cant. 3, 5.
[5]) Neh. 12, 38.
[6]) Ez. 2, 5. 7.
[7]) Jes. 9, 4.
[8]) Hiob. 41, 5.
[9]) Hiob. 39, 26.
[10]) Hiob. 39, 10. 9.
[11]) Cant. 5, 12.
[12]) Hiob. 5, 1.
[13]) Ps. 56, 6.
[14]) Eccl. 10, 6.
[15]) Ps. 46, 3.

זה יברת ה׳ כל שפתי חלקות זה ינקר כל עין רוגל. כל כלי [יוצר] אלינו לא יצלח[1]) וארור נוכל ישוב נתעב ונאלח. ועל כל מצריח מתוכו נצריח ונריע[2]). כל לשון תקום אתנו למשפט תרשיע[3]). בזאת שמחנו ועל אור שמחתנו שכנה עננה. דפקתנו הבהלה ותעבור הרנה. בקום הנכבד הגדול פקידנו ללכת בבית חצר אדוננו כנגד החותם ולכתוב עלינו שטנה. ופתשגן כתב החותם בידו אשר ממנו מלים העתיק. לרופף עמודי עמידתנו והרי שלוחנו להעתיק. על זאת לבנו נבעת ונבהל. מיראתנו כל מלשני בסתר כסים מיוזן איש על רעהו יצהל[4]). ודלטורים שבדור כלחוך השור את ירק השדה עתה ילחכו הקהל. עתה ינורו קהלנו פן רע ינורם. שמא ינרום החטא ועצמותיהם ינרם. פן תחזור הצרה ליושנה וחנפי לב יצאו ממאסרם. סורי הגפן נכריה יחזרו לסורם. וכעס הפקיד הנגיד נגור פן יסעף פארת פארנו[5]). וכסא כבוד ינרב להתיר הרצועה בכלי עמנו. ונתנה רשות למחבלים לחבל יראנו מאוד לנפשותינו. ואנה נוליך את חרפתנו[6]). תיקר נא נפשנו לפני כבודכם. וחפול תחנת נכלמים חסדים לפני חסדכם. להטיב לנו להעלות למכתנו ארוכה ומזור לכפר בעדנו. ולהיות לנו מעיר לעזור[7]) והשחדלו לשפוך עתרת בעדנו. לפני ההגמון הגדול הגמון דאושק"ה לתמכנו ברוח נדיבה. ואם רבו טובותיו אצלנו ישמור הברית והאהבה. לסדר דבריו טובים ונבוחים לדבר עלינו טובה. וברוח חן יתחנונים יפיל תחנתו לפני המלך. ליתן לנו שארית לרחם עם נדכה והלך. הייטב בעיני המלך הזך והנבר [יהבר?][8]). לעקור נטוע ביום נטעו ויומא חד כמאן יקר למחר ליתבר[9]). היחפוץ דכאנו אחרי חפצו חיינו ויושיבנו באשמנים. הזה מחמלתו הידוע ומחסדיו הנאמנים. וכאלה רבות עמו. טענות המסורות ללב ונכנסות לאזן ביושר נאמו. על כן אחינו אנשי נאולתנו. השתדלו להסיר מר ממות נפשותנו. ולכם תהיה צדקה. ולא תהיה זאת לנו לפוקה. חלו נא פני ההגמון הגדול להרים מעל שכמנו נטל מעמסות. ידענו כי כל יוכל ולא יבצר ממנו כל אשר יזם לעשות. ואמרו לו כי לולא שמענו קול מלחמת הדרבים אשר החלנו לפעמנו. יום מסע הפקיד שמנו אחריו לדרך פעמינו. עוד זאת יצאנו לחלות פני מעלתכם. לשום בעדינו מגמתכם. לחקור ולדעת אם הוציא המלך אדוננו מחבר האפיפיור חותם הנדויים הנקראים שישטאשייוניש כאשר עמנו התנה אהבים. בנגידיו זמיריו הטובים והערבים. ואם הוציאוהו שלחוהו לנו בחסדכם. ועלינו כל מחסורכם. שלחוהו ביד זה הרץ. אשר הריצונו לקראתכם נחפז ונמרץ. כבדונו נא לראות פנינו בכתיבה בהרים קול וקרא בגרון. שמעו לקולנו לקול האות הראשון גם לקול האות האחרון. ועל הכל לקיים חותם האטאלייון. רחמו מרכבת ישעכם. שמונו כחותם על לבבכם. כחותם על

---

[1]) Jes. 54, 17.
[2]) Jes. 42, 13.
[3]) Jes. 54, 17.
[4]) Jer. 5, 8.
[5]) Jes. 10, 33.
[6]) 2. Sam. 13, 13.
[7]) 2. Sam. 18, 3.
[8]) Hiob. 8, 6.
[9]) Ber. 28a.

זרועכם. עליכם השלכנו יהבנו. דברו בעדנו. ותהי לכם לחפמה[1]). ומה' ומישראל תהי' משכרתכם שלמה. ומאתנו המחלים פניכם על כל דברי האגרת הזאת לעת עתמם סתום. הדורשים שלומכם הבאים על החתום. קהל פרפיניייאן יע"א.

II.

אגרת אחרת שלוחה מקהל פרפנייאן לשוע עומד בפרץ בברצלונה ולשאת בעדם רנה ותפלה אל אדוננו המלך מ"ך.

היושבים ראשונה במלכות. לראות פני מלכם וממועצותם יצא דבר מלכות. ערבה לנפשם תאוה נהיה[2]) לאהוב רגלי הנסיכים. בחרו הליכות עולם עד תאות גבעות. חומותם לתת להם מהלכים. לא נתנו קץ לתאותם לא חקרו תכלית לתכלית לבם נכסוף נכספו לחצרות המלכים. עפרם יחוננו להשתחות אפים להציב יד ושם בארמנותם. ולקחת בחצריהם ובטירותם. מנה א' אפים הכינו להם צדה. חרדו את כל החרדה. ולאסור את הרכש ולרתום המרכבה מרקדה. לרוץ אחורי חורי הממלכה ולקראת איליהם כאילים ירקדו. מגמת פניהם לגמא ארץ[3]) ואותם בכחם יעבודו. בכחם ילכו ובעמדם יעמודו[4]). החובה עליהם להטיב עצה וטוב טעם לכונן ממלכתם. ולפקוחעין חמלתם על קהל הגולה בלכתם במערכתם. לבלתי בעמדם ירפו כנפי חסדם[5]). ומדרך החנינה לא יסבו בלכתם[6]). לאבניהם יתרצו בראשי כספם ובפז מסולאים[7]). ובהלמם השררה יחמלו על הלומי עדר צאנם לנהל עלות לאט ולקבץ טלאים[8]). כרכם כן ידינו רבי פעלים ומעשים נפלאים. ידיהם גלילי זהב וביושר ממולאים[9]). ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך. במשפט יעמידו גלילי כפות ובתבונות כפיהם תמכו פלך. המה יעמדו לעמוד מבצר בקרב עמם. להיות חומה עליהם גם לילה גם יומם. ישימו על פניהם משענתם. בל יבישום מסברם בל יכזיבו תוחלתם. בהשליכם על אהבת(!) יהבם ימנעו טוב ממטה ולא בהישיר אל נוכח מעלתם מבטם. מיושר יחשבו שבטם. בלבשם מלכות לבשו צדק כמעיל וצניף משפטם. יפרח מטה עוזם ויוצא פרח צרקותם[10]). כאלו הפקד בידם מטה משה ומטה אהרן בתוך מטותם. ירעו בשבטם צאן אובדות לרפא הנחלות והנהלות[11]). ירימו מקלות תפארתם[12]). על יתר פליטת הקהלות. בחתמם [בהחמם?] כנגד אורן ויחמו הצאן אל המקלות[13]). ומה יעשה גבר אשר בחצר הורם הדרו. מה לעשות לאיש אשר המלך חפץ

---

[1]) Hiob. 13, 5.
[2]) Prov. 13, 19.
[3]) Hiob. 39, 24.
[4]) Ez. 1, 21.
[5]) Ez. 1, 24.
[6]) Ez. 1, 9.
[7]) Klag. 4, 1. 2.
[8]) Jes. 40, 11.
[9]) Cant 5, 14.
[10]) Num. 17, 23.
[11]) Ez. 34, 4.
[12]) Jes. 48. 17.
[13]) Gen. 30, 39.

ביקרו[1]). רק להיות קרוב לעדה השרודה ובעדם יקרב. לקראת מלך רב. ישים בנאדו דמעת העם העשוק ומרירותו עליו יערב. בקרוב איש להשתחוות לי פניו ילכו בקרב[2]). ובדבש שמחתו על מעלתו תמסך מרורה. בצר כי הצבור לעתות בערה. על כן מה נמרץ מאמר החכם „עבודה למלכים שררה צרה". ואשר מצור חצב. לכבוד מלך עולם לפני מלכים יתיצב. כי אם ברעותו(!) מלכי ארץ ירעה(!) אמונה[3]). ולקנות עולמו עולם קנה תחבולות קנה. יבא אל החצר הפנימי מן החצר החיצונה. טוב לגבר כי ישא עול עבודתו ובני עמו. ויט שכמו לסבול טרחם ומשאם בהיות משרה על שכמו. כמוך היום הגביר הגובר לאמונה. המטיל אימה ביראת שמים הממלא על כל גדות[4]) רעיוניו דעת ותבונה. דבר הדור ופרנסו. הנודע בכיסו ובביסו. המיהודע בדעתו וביחסו. איש מופת בעיר ואם בישראל איש אלהים ברבבות קדש. הכלול במדות ובשכל הפירט על פי נבל שבחיו[5]) מעל בקודש. מנה בן מנה של קודש. כפול הנה אתאנו לך ולקראתך יצאנו נדודים. אנחנו ידידיך קהל פרפינייאן להיות אתנו לאחדים. לכפר בעדנו לחשך מעלינו חמת המלך. ויאמרו נא אחיך אח יש לנו בבית המלך. הלא ידעת גביר ה' התלאות אשר מצאונו. והקורות אשר באונו. ובימים אין מספר כמה אלפים וכמה רבבות יצאונו. עד כמה חמת הזמן שותה רוחנו[6]). ובקשנו לעמוד בשלוה ואין הקב"ה מניחנו. וכיום אדונינו המלך הבהילנו וסביבנו נשערה[7]) בהריצו עדינו שוער שות שתו השערה[8]). להטיל מעלינו מס מחמשת אלפים ומאתים והמס ידוע כי אינו כי אם מד' אלפים. זאת ועוד אחרת מאשר פרענוהו מהשנה שעברה ומהשנה הזאת. הזה חסדו עמנו לבא עלינו ברגזות. יזכור אדוננו המלך כי מיום לכתו מחנים. בחצר מלך הגוים. מיד נתנו לו שנים עשר אלף דינרי מלגורייש ואלה הצאן מה עשו ומה חטאו להרגיזם עוד בעיר ובהלות. ואם ברעתו לבצור כרם חמר אשר נטעה ימינו. הלא ישאיר עוללות. הנה שלחנו א' מבני קהלנו לקראתו. לשפוך עתרת בעדינו להפיל לפניו תחנתו. ואתה אדוננו תיקר נא נפש אחיך אלה להיות לנו מעיר. לעזור לשית ישועתך חומות וחיל[9]) ואהבתך להעיר. לגלות אוזן אדוננו המלך על מה זה חמתו עלינו יבעיר. החפץ דכאנו במס הזה הישחית בה את כל העיר. כמה תכופינו הצרות והמקרים התמידים והמוספים. היה נא מלאך מליץ להגיד ישרנו בהיותנו לעזרת גבורתך נכספים. ואם רוח המושל שינדל כבודו תעלה עלינו שכלך תעבירנה. ואם חמתו תבעתנו איש נבון וחכם כמוך תכפרנה. אל תשב פנינו ריקם כי על זאת עליך השלכנו. ולפני משרתך מרי שיחנו ערכנו. וראה ועשה בתבנית השנחתך. אשר אתה מראה בהרי[10]) שכלך שם מבטנו ולהשתדליתך נחריש ונשתאה וכסא מעלתך

---

[1]) Esth. 6, 6.
[2]) 2. S. 17, 11.
[3]) Ps. 37, 3.
[4]) 1. Chr. 12, 16.
[5]) Amos. 6, 5.
[6]) Hiob. 6, 4.
[7]) Ps. 50, 3.
[8]) Jes. 22, 7.
[9]) Jes. 26, 1.
[10]) Exod. 25, 40.

ושלוחך. יגדל כנפשך ונפש אחיך נאמני אהבתך. הנמשכים בעבותות תשוקתך. הנושקים ממקומם ידי ידידותך. הדורשים שלומך לעת עיר שלומם סוגרת ומסוגרת. המחלים פניך על כל דברי האגרת. אחיך המתפללים עליך ק"ק פרפיניין.

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung v. S. 472).

Die 3 anonymen italienisch-hebräischen Gedichte, die oben im Allgemeinen besprochen worden, sind im Einzelnen folgende.[1])

1. Gegen die Frauen, Ms. Florenz, anfangend: שיר חרש אשירה; Probe in Letterb. X, 114, s. dagegen XII, 76, ist auch in Rendiconti ... dei Nuovi Lincei 1891 p. 183 von Neubauer und Castelli in unrichtiger Reihenfolge so abgedruckt, dass je 4 mal Vierzeilen mit hebräischem Anfang abgetrennt sind von 4 mal Vierzeilen mit italienischem Anfang. Neubauer hatte vermutet, dass dieses Gedicht von Jehuda Sommo, als unter dem Titel **דבר בעתו** gedruckt, citirt und widerlegt werde. Dieses Stück bewegt sich aber in ganz allgemeinen Behauptungen und bietet auch im vollständigen Abdruck keine Vorlage für direkte Beziehungen bei Sommo.

2. Überschrift **מוסר לנשים** (vgl. Str. 20[4] קחו מוסר אישים), Ms. Michael 5 (Neub. 1998) mit dem verdächtigen Anfang שמעתי כאלה רבות (s. Letterb. XII, 77, n. 17), edirt in Rendiconti, p. 188, bietet 26 Strophen zu 8 Zeilen, wovon 3, 5, 6, 8 italienisch; in Strophe 2 reimt *madonna* mit *abonda*! 3 reimt *madre* mit *ladro*; beweist das eine nachlässige Aussprache *ladre?* Str. 14[3] ist ohne Zweifel *conosciute* für conosciuto (so bei Castelli) zu lesen. Der durchgehende Schlussreim ist hier nur alternierend *ria* (wie in 1), sonst nur *ia*. Schon die 4. Strophe zielt auf Tamar (Gen. 38, 25), Str. 5 auf die Frau des Potiphar, und folgen andere biblische

[1]) Der Abdruck in den Rendiconti ist leider vielfach incorrect, ich berichtige hier nur Einiges aus allgemeinen Gesichtspunkten.

Anspielungen. Str. 23 zieht מצא und מוצא herbei. Diese Reime stehen demnach denen des Sommo näher als die unter 1 besprochenen. Der Verf.[1]) liebt talmudische Anspielungen; was ist aber מאי טעמא טו רובי (Str. 15)?

3. Überschrift סטנצי על הנשים, *Stanzen über die Frauen*, Ms. Halberstam 373, anf. דעתן של נשים קלות (talmud. Sentenz), abgedruckt in *Rendiconti*, p. 350, ohne der obigen Bemerkung bei der Zählung Rechnung zu tragen. Wir haben hier eigentlich nicht 1 Stück, sondern 2 vor uns. a) Das erste wird in 36 Vierzeilen zerlegt, (wonach ich citire); es sind eigentlich 18 Achtzeilen, *gegen* die Frauen. Str. 1^3 erfordert der Reim und die Anrede *figliuolane* (nicht *figliolone*!); 7^3 lies ספיליו. Auch hier ist mehrmals die Verwechselung von ו und י durch den Reim zu berichtigen, also 2^4 *altri mestieri*, wegen 4^4; der Schlussreim ist hier nicht durchgehends derselbe, doch findet man einige aufeinander folgende Strophenpaare, z. B. 18 u. 20; sonst würde ich 12^4 vorschlagen parlar*ne* wie in 14^4 *patrone*, 16^4 *fine*; Str. 10 ist *cre:e* unmöglich nach *preso*. Wer ist die böse Frau מקשטאלי Str. n. 7? In n. 9 erscheint Delila, n. 19 Debora u. s. w.[2])

b) Mit der Ueberschrift תשובת המניה (der Buchstabe מ ist in meinem Exemplar unsichtbar), also Antwort des Correctors (des unbekannten Drucks?), folgen weitere, als 37—58 gezählte Vierzeilen, also 11 Achtzeilen in derselben Anordnung; jedoch finde ich hier keinen Reim für die 8. Zeile, nur Str. 46, 54, 58 bieten *prudenza*, *pensa*, *reverenza*, doch wohl nur zufällig. Erst in n. 49 erscheint Abigail als Beispiel.

Nur der ähnliche Inhalt, der mich (Letterb. XII, 78 n. 18) auf ms. Turin 93 (bei Pasinus, übersehen von B. Peyron) führte, rechtfertigt die Voraussetzung, dass das in den *Rendiconti*, p. 349 nach einer Abschrift von G. Sacerdote mit Umschrift in latein. Lettern abgedruckte, durchaus italienische anonyme Gedicht ohne Überschrift ebenfalls jener Periode der Frauenfrage (Ende XV. — Mitte XVI. Jahrh.) angehöre, also an dieser Stelle kurz zu erledigen sei. — Es sind im Ganzen 17 Zeilen in 3 Absätzen zu 7, 6, 5 Zeilen geteilt, ohne Rücksicht auf ihre Construction;

[1]) Ist er der von Sommo (Rendiconti, p. 247 Str. 3) erwähnte Mantuaner, dem es an Kenntnis von Medicin und Chirurgie fehlte?

[2]) Obscöne *Stanze amorose sopra gli orti delle Donne* von S. Pietro di Luigi Tansillo sind zuerst erschienen u. d. T. „Il Vendemmiatore" Ven. 1534 (Tiraboschi VII, parte 3, § 35).

es reimen Z. 1, 4, 12 [13 identisch mit 1] und 5, 7. Hier fehlt offenbar eine Zeile, welche auf *malora*, Z. 6, reimt, dann erhalten wir 4 Zeilen wie 1—4; es reimen ferner 8—13 in aufeinander folgenden Paaren; diese 14 Zeilen ergeben ein Sonett mit achtsilbigen Zeilen, wenn Einiges apostrophirt oder anders gelesen wird; auch hier bemerkt man in Z. 1 (lies *conviene*, wie in Z. 13) 2 (סיסט') Verwechslung von ו und י; hat man überall Druckfehler anzunehmen, oder ist die Schrift so undeutlich?

Der Verf. klagt über seine Missheirat in allgemeinen Redensarten ohne Witz oder Geist — das Wort *hollo* (אולו) finde ich nicht in den mir zugänglichen Wörterbüchern. Zeile 14—17 worin 1 (lies „mill' arte"?) und 3, 2 und 4 reimen, ist offenbar ein angefangener Nachtrag, schwerlich von demselben Verfasser.

Jakob Fano E. Joab Elia verfasste gegen Jehuda Sommo 60 hebräische Terzinen mit 2 einleitenden Gedichten unter dem Titel שלטי הגבורים gedruckt, Ferrara 1556, in weiten Zwischenräumen, welche mich (Catal. Bodl. p. 1210) zu der Vermutung verleiteten, es sei darin für Italienisches Platz gelassen. Diese Vermutung adoptirt Neubauer (Letterb. X, 124) und wiederholt sie (*Rendiconti*, p. 183, n. 1), nachdem ich (Letterb. XII, 66) bemerkt hatte, dass Jakob die Einmengung des Italienischen bei Sommo missbillige, also wohl nicht selber angewendet habe[1]). Der anonyme Verf. der Nachschrift zu den Gedichten beider Gegner vertheidigt Sommo durch die Einmengung des „Babylonischen" (Chaldäischen) bei Jakob (Letterb. XII, 75), die wir oben (S. 472) auch neben dem Italienischen nachgewiesen haben. Aber Jakob selbst hat das Italienische sicher weder in einem profanen maccaronischen Gedicht angewendet, noch in seiner ernsten Elegie in Terzinen auf die Märtyrer von Ancona (1556)[2]), deren Text mit den erwähnten Terzinen, und nochmals in Revue des Et. J. XI, 149, eine anonyme italienische Uebersetzung in Ms. Michael 758, f. 159b angefügt ist, was Neubauer nicht in seinem Catalog, aber in הלבנון V, 343

[1]) Es frägt sich, ob hier auf die maccaronische Zusammensetzung Gewicht zu legen sei; Jakob sagt (Letterb. X, 128, Col. 2, Z. 5) ערב הבן עם בר ולקח טוב אורים ותומים עם יעים סירות, lies וסירות (Exod, 38, 3 u. sonst).

[2]) Graetz, Gesch. IX, 363, 365 citirt nur De Rossi, Typ. Ferr.; s. Zunz, Syn. Poesie S. 336, Lit. S. 592; ha-Lebanon V, 344; מכתבים Ms. Rabbin. 1878 n. 176, woraus Kaufmann in Rev. des Ét. J. XX, 47.

angiebt, wo eine hebräische Elegie eines Salomo Chassan[1] aus Ancona über dieselben Märtyrer aus demselben Ms. abgedruckt ist, in welchem sie ebenfalls von einer italienischen Uebersetzung begleitet wird, wahrscheinlich von dem Uebersetzer der obengenannten Elegie.

Ob die Frauenschätzung noch andere Federn zu jener Zeit beschäftigte, ist eine Frage, die nicht hierher gehört, da wir uns nur mit italienischen Schriften beschäftigen. Die nächste, die wir zu verzeichnen haben, hängt mit jener Controverse nicht zusammen, obwohl sie ebenfalls die Frauen betrifft, und zwar direct für Frauen bestimmt ist. Ihre Veranlassung dürfte in einem anderen Ideenkreise zu suchen sein. Die Zusammenstellung der Frauenpflichten mochte in der ersten Hälfte des XVI. Jahrh. zum Gegenstande selbständiger Behandlung sich herausgearbeitet haben, insbesondere in nichthebräischer Sprache, nachdem schon im XV. Jahrh. die Ethik und die Andacht sich für das Frauengeschlecht der deutschen Sprache bemächtigt hatten. Das älteste mir bekannte Frauenbuch ist das, von einer ungenannten „köstlichen Rabbinerin" (*Rebbezin*) revidirte, in Venedig 1552 gedruckte „Frauenbüchlein" (מצות נשים) in jüdisch-deutschen Reimen, welches in verschiedenen Bearbeitungen, auch italienisch von Jakob Heilbronn (1614) übersetzt, mehrmals gedruckt wurde; ich komme unter diesem Jahre darauf zurück und verweise vorläufig auf Hebr. Bibliogr. XIX, 82, *Vessillo* 1880 p. 83, 278, 375.

Im Jahre 1565 verfasste Jechiel Kohen b. Moses b. Jechiel b. Josef b. Chajjim *Manoscrivi*, von den französischen Exulanten, die sich von dem „Schreiber" Esra ableiten (vergl. Tobia Kohen, Catal. Bodl. p. 2675)[2], ein italienisches Ritual- und Sittenbuch für Frauen in 7 Abschnitten, welches er der *Virtuosa Dati*, Gattin des bekannten Mordechai Dato widmete. Der Titel ist: חכמת נשים, oder *Scienza delle Donne*. Dieses Werk hat sich in 2 Mss. erhalten; das eine, Luzzatto 110 (Catal. p. 12), giebt Velletri (Ort der Abfassung?) an; es wurde, nach einer Mittheilung eines Sohnes des Besitzers, von „Senani" gekauft. Das andere Ms.,

[1]) Ich habe diesen (Letterb. XII, 66) mit dem bei Zunz, Lit S. 592 ohne Zeitangabe erwähnten vermuthet.

[2]) Danach ist der Annotator zu Moses Isserls, תורת החטאת ed. Krakau 1577 im Exempl. Opp. 234 O. (Catal. Bodl. p. 1830 n. 16) Moses b. Elieser (l. Elasar) Kohen מנושקריוא (so ist zu lesen) kein anderer als Moses Nerot, Vater des Tobia u. Vogelst. u. Ringer II. 261 zu ergänzen.

welches der bekannte Bibliophile Abr. Sal. Graziano von הרוכב סי' אנטוניו (= Cavaliere Sere Antonio) gekauft hatte, scheint Autograph, ist aber unvollendet. Dieses von mir im J. 1868 allein gekannte Ms. der Buchhandlung A. Asher (n. 22) kaufte der mailändische Marchese Gianmartino Visconte *Arconati* (so! lies Hebr. Bibliogr. XIX, 34). — Hiernach ist Mortara (Indice p. 30) zu ergänzen.

Da uns der vorangehende Autor indirect auf Dato geführt hat, so mag dieser selbst als italienischer Prediger hier seinen Platz finden.

Mordechai Dato b. Jehuda, vielleicht ein Enkel des *Angelo* (= Mordechai), bei Vogelstein und Rieger, Gesch. d. Juden in Rom II, 436), geb. 1527 (Ms. Almanzi 202, s. Hebr. Bibliogr. V, 106), lebte in verschiedenen Orten, jedenfalls noch 1585; sein Erbe (wohl sein Sohn?) Jehuda verkaufte unedirte Schriften desselben im J. 1645 an Abr. Jos. Sal. Graziano[1]). Mordechai's schriftstellerische Thätigkeit wendete sich vorzugsweise der Kabbala im Sinne des Mose Cordovero und Isak Loria zu; doch haben sich Predigten (דרשות) in italienischer Sprache erhalten (Ms. Alm. 156, Benjacob S. 115, n. 374).

1567 gab Salomo Usque eine spanische Uebersetzung von Gedichten *Petrarca's* heraus (Wolf III und IV, n. 1954b; De Rossi, Wörterb., S. 324, De Typographia Hebraeo-Ferrariensi, ed. Erlangen 1781, p. 8 u. 130; Kayserling, Sephardim S. 141, 338, Bibliot. Esp. p. 107). Er verfasste eine *Canzone* (oder eine *Oda*) über die 6 Schöpfungstage, gewidmet dem später heiliggesprochenen Cardinal Carlo Borromeo, der in seinen Mussestunden gelehrte Männer um sich versammelte. Dieses Gedicht ist in einer Sammlung des Christophoro Zabato (Genua 1573) aufgenommen. Siehe Tiraboschi, Storia della letterat. ital., l. VII, § 67, in Biblioteca encyclop. ital, Milano 1833, t. 25, p. 207.

Kayserling (B. Esp.) nennt vor unserem Autor einen Homonymus, Drucker in Constantinopel 1561; dieser gehört

---

[1]) Zu den Notizen in Catal. Bodl. p. 1657 und M. Mortara, *Indice* p. 19, gebe ich hier folgende kurzgefasste Ergänzungen: um 1579 sind seine Noten zu Isak Latif, נגוי המלך, in San Felice di Modena (Ferrara) geschrieben (Ms. Alm. 156, vgl. Kerem Chemed VIII, 89). Mit עסים Ms. Schönbl. 137 (1581, gedr. 1601) ist wohl identisch das angebl. *Pardes*, Ms. F. Agostini (Hebr. Bibliogr. II, 110 n. 790, wo für *del Luna* lies *Luria*). מאמר מרדכי ist der Titel des Comm. über Esther, Autogr. ms. Alm. 49 = 213 (Benjacob, Thes. 182 n. 107). Comm. über Habakkuk, Ms. De Rossi 1424 (Perreau 47[4], Catal. p. 42).

gar nicht in die B. Esp.; allein schon de Rossi (De typ. Ferr. p. 130) vermuthet die Identität des Typographen mit dem Autor (s. Catal. Bodl. p. 3036, wo „vel potius editor" zu streichen, da in seinem Hause אור עולם s. a. gedruckt ist, s. p. CXXIX; der Titel fehlt im Titelregister und unter Usque p. 3064 eine Verweisung auf Salomo)[1])

(Fortsetzung folgt.)

Jüdische Ex-libris.

Von

Albert Wolf.

Die schöne Sitte, seine Bücher durch ein eingefügtes, mehr oder weniger künstlerisch ausgeführtes Besitzerzeichen zu schmücken, respect. kenntlich zu machen, die gegen Ende des 15. Jahrhunderts aufgekommen, bald allgemeine Verbreitung fand, im Beginn unseres Jahrhunderts aber mehr und mehr in Vergessenheit gerieth, ist erfreulicherweise seit einigen Jahren zu neuem Leben erwacht, und bethätigte sich nicht nur dadurch, dass, — zunächst die Bibliophilen Englands, — bald aber die der ganzen gebildeten Welt, sich für ihre Büchereien solche Ex-libris anfertigen liessen, sondern auch dadurch, dass Sammler und Forscher den älteren Erzeugnissen dieser Art ihre Aufmerksamkeit zu zuwenden begannen.

Wie nur selbstverständlich folgten auch die jüdischen Büchersammler diesem allgemeinen Zug, und so kennen wir u. a. 1 Ex-libris des Abraham Goldsmid, 2 verschiedene des Sir J. L. Goldsmid, Bart, 4 verschiedene des Sir Moses Monte-

[1]) Gelegentlich sei hier bemerkt: Abraham Usque (Catal. Bodl. p. 3064) ist als Herausgeber der spanischen Bibelübersetzung (Ferr. 1553, Catal. Bodl. p. 195 n. 1320) in den Exemplaren für jüdische Leser genannt, dafür Eduard Pinel in den Ex. für christliche; Kayserling, Sephardim S. 140, betrachtet sie als Collegen; in Bibl. Esp. S. 107 identificirt er sie und erwähnt 2 latein. Schriften über Grammatik und Calenderwesen ohne Quelle. Wolf IV. 298 unter Christen, giebt eine hebr. von Ed. Pinelius an, den er III u. IV n. 466 als Juden genannt hat. Das Buch heisst: „Latinae grammatices compendia ejusdem tractatus de calendis, Lisb. 1543 (Catal. impr. libror. in Bibl. Bodl. III, 122), und handelt wohl von römischen Calenden.

fiore, Bart[1]), 1 (von Hans Thoma in Zink geätztes) des Frankfurter Grosskaufmann Martin Flersheim u. s. w.

Aber auch aus der Zeit, da die Juden Deutschlands kaum begonnen hatten, in die deutsche Kultur einzutreten, sind 3, jüdischen Bücherfreunden zugehörige, Ex-libris bekannt geworden.

Das eine gehörte dem als Bücher- und Kunstsammler bekannten Bernhardt Friedländer[2]) in Königsberg (1748—1808) an, und findet sich bei Warnecke, die deutschen Bücherzeigen. 1890, nach dem Exemplare von Max Harrwitz folgendermassen beschrieben: In einem Kreise Merkur neben einer Säule, auf welcher ein Feuer angefacht ist; an die Säule gelehnt eine Leier und Bücher. Links Waarenballen, auf deren obersten ein Merkurstab liegt. An den Ballen die Aufschrift „Bernhardt Friedländer" (2 Zeilen). Kupferstich M. S. Löwe inv. del et sc. 1790. 66 mm im Durchmesser.

Das zweite, ebenfalls von Warnecke beschriebene Stück ist zwar nur mit „Euchel" bezeichnet; aus dem Vorhandensein des vorigen Stückes kann aber wohl mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden, dass es dem Mitbegründer und Vorsteher der Berliner Gesellschaft der Freunde Israel Euchel (1756—1804) angehörte, da dieser vorher Erzieher im Hause des Meyer Friedländer (Bruder des Bernhard F.) in Königsberg war. Die Beschreibung des Stückes lautet: Auf einer Säule, an welcher im Oval die Aufschrift „.. Euchel", eine Lampe, in welche der auf Wolken schwebende Tod aus einer Kanne Oel giesst. Neben der Säule ein Baumstamm, Bücher etc. Kupferstich. 70 mm × 90 mm E. Hampe inv. Bendix sc.

Das dritte, von Chodowiecki[3]) gestochene und ebenfalls von Warnecke angeführte Stück endlich, gehört David Friedländer (1750—1834) an. Es zeigt in Linienfassung eine Landschaft, worin Merkur mit dem rechten, aufgestützten Arme auf einer abgeschnittenen Säule ruht, und nach dem umstrahlten und die Leier spielenden Apollo blickt, der hinter ihm auf einer Wolke sitzt. Unten im Quadrat der

---

[1]) Anglo-Jewish Exhibition 1887. Catalogue No. 1122, 1317—19.

[2]) Ueber seine und seiner Brüder Meyer und Wolff Kupferstich- und Büchersammlung siehe: L. v. Baczko. Versuch einer Geschichte und Beschreibung von Königsberg. I. Aufl. 1787 S. 458. II. Aufl. 1804 S. 353. (Jolowicz, Geschichte der Juden in Königsberg 1867).

[3]) Engelmann, Daniel Chodowiecki sämmtliche Kupferstiche. Leipzig 1857, No. 111.

Säule steht: David Friedländer. Unten in der Mitte: D. Chodowiecki inv. et. f. Kupferstich. 103 mm × 73 mm.

Eine Durchforschung der grösseren Sammlungen hebräischer Bücher nach dieser Richtung hin dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach doch noch das eine oder das andere Bücherzeichen jüdischer Bibliophilen aus früheren Jahrhunderten zu Tage bringen, wenn solche auch vermuthlich von keiner grossen künstlerischen Bedeutung sein dürften, wie ja auch die Signeten der jüdischen Buchdrucker[1]) an künstlerischer Bedeutung mit geringen Ausnahmen denen ihrer christlichen Standesgenossen sehr nachstehen, wie auch Herr Prof. Kaufmann[2]) ein Ex-libris des Herz Lehmann (Herr Pösing) in der Bibliothek der Landes-Rabbinerschule in Budapest als einen „gedruckten Streifen mit der Inschrift: לה הארץ ומלאו האלוף והקצין כהר"ר הירץ סג"ל" beschreibt.

Hebräische Inschriften tragen übrigens auch 2 der schönsten, aus der Blüthezeit auf uns gekommene, von Albrecht Dürer in Holzschnitt ausgeführte Ex-libris, die allerdings christlichen Sammlern angehörten, und zwar das eine dem Rathe Karl, V. 5 Wilibald Pirckheimer (1470--1535), das anderedem Probste zu St. Laurentius in Nürnberg, Hector Pösner. Ersteres zeigt die Inschrift: (sic) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה nebst der griechischen und lateinischen Uebersetzung dieser Worte. Das Pösnersche trägt die Inschrift לטהורים כל טהור und den griechischen Wortlaut und die lateinische Uebertragung dieser Worte[3]) die bekanntlich aus Ep. Pauli ad. Tit. 1,15 stammen.

Besprechungen.

Mandl, Dr. Simon. Der Bann. Ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht, dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur. Brünn, 1898, Bernhard Epstein, 51 SS., 8.

Es ist die Absicht des Verf., in seiner Schrift Begriff und Anwendungsart des חרם von der ältesten biblischen bis in die späteste nachbiblische Zeit klarzulegen und wissenschaftlich zu beleuchten, was ihm

[1]) S. Steinschneider und Cassel. Jüdische Typographie und jüdischer Buchhandel, in Ersch und Gruber's Encyclopädie.

[2]) In R. Jakob Emden's Selbstbiographie, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. der Juden, 41. Jahrg., S. 366 Anmerkung.

[3]) Vgl. die hebräischen Inschriften in dem Wappen Widmanstadts und deren Lösung durch Jos. Perles in Revue des études juives I. 300—1 und Beiträge, p. 198 f.

auch in klaren Umrissen gelungen ist. Zu diesem Zwecke verfolgt M. zunächst die Stellen der hl. Schrr. an denen von חרם die Rede ist und stellt fest, dass es in vierfachem Sinne gebraucht wird: 1. als Weihung (Kriegsgelübde); 2. Opferspende; 3. Gegenstand des Abscheus; 4. Ausschluss (Massregelung). Er geht bei der Behandlung der Schrift-Stellen „chronologisch" vor, d. h. er behandelt sie ähnlich, wie sie von der äussersten Seite der Bibelkritik unserer Zeit behandelt werden u. spricht — was uns in der That verwundert — mit apodiktischer Sicherheit von dem „ebenfalls uralten Elohisten Numeri", vom „Urdeuteronomium (621 ante)" von der „gleichzeitig mit Ezechiel entstandenen priesterlichen Schrift Leviticus", den „Büchern der Könige, beide in deuteronomistischem Geiste in der zweiten Hälfte des Bab. Exils geschrieben". — Dies alles mit einer unerschütterlichen Sicherheit, um die ihn thatsächlich Wellhausen, Nöldeke, Stade, Kuenen etc. — und in gebührendem. respekvollen Abstande auch meine Wenigkeit, beneiden könnten. Wozu die Verbeugung vor kühnen Hypothesen, die doch nicht הלכה למשה מסיני sind! M. zeigt nun richtig, dass חרם zuerst gänzliche Vernichtung, Tötung bedeute, dann in Abstufungen einen Bestandtheil des Opfercultus bildet und zum Behufe der Strafvollziehung verwendet wurde.

Eine scharfe Definition des alten חרם-Begriffes fehlt. „cherem ist, was dem Bereich menschlichen Anrechts entnommen, mit dem Fluche behaftet, ausschliesslich dem Zorne der Gottheit zu vollster, ungehinderter Bethätigung verfallen ist". Er ist eine theokratische Strafe. Das deckt sich dann auch mit dem in Auffassung und Anwendung umgewandelten Cherem der spätesten Zeit. In nachexilischer Zeit erfährt dieser Charakter des חרם wesentliche Aenderung, und M. drückt dies deutlich aus, indem er sagt. diese Aenderung, wie sie bei Esra sich zeigt, gewähre klaren Einblick in die innerjüdischen Verhältnisse dieser Zeit, und die jeweilige, erweiternde Aenderung sei ein Gradmesser des gesetzestreuen jüd. Lebens. Weiter wird der Cherem im talmudischen Schriftthum behandelt und eine Differenz zwischen dem bab. und jerus. Talmud festgestellt mit Berufung auf die charakteristische Stelle Moëd kat. 16: אמר ר' חסדא נדוי שלנו כנזיפה שלהם: die ersten Fälle praktischer Anwendung des חרם werden durchgenommen und besprochen, bei welcher Gelegenheit M. in den Fehler vieler früherer Forscher verfällt das באותו היום des Talmud falsch zu deuten. Eine genaue Festsetzung der Bannverordnungen sieht M. im amoraeischen Zeitalter vor sich gehen und reconstruirt 12 Massregeln, welche dem eigentlichen Nidduj vorausgingen und folgten. Das ist aber doch noch immer nicht sicher, ob nicht שמתא der allgemeinste Ausdruck für חרם und נדוי ist. Hai Gaon (Respons. d. Gaonen ed. Leipzig, No. 40) sagt: וששאלתם עיקר הנדוי היא השמתא שמשמתין ב"ד מי שחייב שמתא ואין לדבר קצבה אלא כפי מה שרואין הקהל וב"ד בין בשמתא בין בנזולתה; hätte M. diese bezeichnende Aeusserung einer Autorität wie Hai gekannt, er hätte sie für seine Behauptungen benutzen können. Im Kapitel „Bann in den rabbinischen Codices" wird in 7 §§ dasjenige übersichtlich zusammengefasst, was jene in extenso enthalten.

Einige unangenehme Versehen wären noch zu monieren: Pag. 14 die heidenschen Völker (sic!); pag. 16 Ethymologie; pag. 20 Artikel der Lexicis (sic!); pag. 30: stricktesten Formen; pag. 43: infolge epikuraeischer! Lebensweise.

Nikolsburg Oktober 1898. Rabb. Dr. D. Feuchtwang.

Schwab, Moïse. Vocabulaire de l'Angélologie d'après les manuscripts hébreux de la Bibliothèque nationale Extraite des mémoires

présentés par divers savants à l' Académie des Inscriptions de Belles-Lettres. Ire série, tome X, 2e partie. Paris, Imprimerie nationale, MDCCCXCVII, 318 SS., 4°.

Der Begriff der Angelologie, zu welcher der hier vorliegende stattliche Band ein Vocabularium bieten will, ist im weitesten Sinne zu nehmen. Denn es sind in demselben nicht nur Engelnamen verzeichnet, sondern alle in das Gebiet der jüdischen Mystik gehörenden Namen oder Buchstabencombinationen. Aber auch der andere Theil des Titels, der an der Spitze des Buches steht, ist nicht genau; denn den Stoff zu seinem Vocabular hat der gelehrte Verfasser nicht nur aus Handschriften der Nationalbibliothek in Paris geschöpft, sondern auch aus Druckwerken, die er am Schlusse seiner Einleitung, S. 33 f., aufzählt. Die Handschriften der genannten Bibliothek, aus denen er die meisten Artikel seiner Wortliste nahm, sind ebenfalls die solcher Werke, die bereits edirt sind; es sind das: der Sohar, das Buch Rasiël, Joseph Giqatillas שערי אורה und שערי צדק, Perez b. Isaak Gerondis מערכת האלהות und zwei Jezira-Commentare, endlich die אוהיות דר' עקיבא. Jedoch ist die Liste der bemerkten Handschriften und Druckwerke nicht vollständig, da in den einzelnen Artikeln auch auf solche Handschriften (mit Angabe der Nummer) verwiesen wird, die jene Liste nicht enthält und auch andere als die aufgezählten Druckwerke (z. B. Cordovero's זרדם רמונים) benützt und citirt werden. Besonders auffallend ist, dass in der *Liste* ein Buch unerwähnt geblieben ist, aus welchem der Verf. eine sehr grosse Anzahl von Namen (bes. astrologischer Beziehung) aufgenommen hat; es ist das שושנת יעקב von Jacob b. Mordechai (Amsterdam, 1706). Ein anderes Werk, dem Schwab viele Artikel entnommen hat, ist Kircher's Oedipus aegyptiacus, aus dem Engelnamen und astronomische Termini in arabischer Schrift mitten in die hebräische Artikelreihe gestellt werden (S. 140, 149, 157, 168, 178, 179, 180, 181, 189, 190, 192, 198, 200[1]), 203, 205, 210[2]), 219, 230, 236, 237, 240). Der Titel des Kircher'schen Buches ist nur auf S. 149 angegeben, sonst wird überall — ja sogar schon S. 140 — nur mit „Kircher ib." darauf verwiesen. Wer jenes vollständige Citat übersehen oder vergessen hat, bleibt darüber im Unklaren, welches Werk Kirchers gemeint ist, da sonst nirgends auf diesen Autor hingewiesen wird. Auch die Citate aus den Handschriften sind sehr unpraktisch; es wird z. B. in einem Artikel „même ms." citirt, obwohl die letzte Anführung aus der betreffenden Hschr. einige Artikel oder vielleicht Seiten vorher zu finden ist. Joseph Giqatillas שערי צדק wird aus dem Manuscript Nr. 770 der Bibl. Nat. citirt. Es ist sehr lästig, in den Hunderten von Artikeln, in denen das der Fall ist, immer wieder die Nummer des Ms. angegeben zu finden. Ein Siegel wie etwa SZ hätte bessere Dienste geleistet. Eine der am meisten benützten Quellen ist das Buch Rasiël; es wird nach der Amsterdamer Ausgabe citirt. Da aber manche Seite mehr als hundert Namen enthält, so hätte der Verf. das Auffinden des Namens erleichtert, wenn er ausser der Seite auch die Zeile angegeben hätte.

Ausser den schon erwähnten arabischen Schlagwörtern, welche Schwab in sein Vocabular aus Kircher aufgenommen hat, enthält das-

---

[1]) سنبلة transscribirt Schw. so: „Sanblat", lies: Sunbulat. So heisst arab. das Sternbild der Jungfrau.

[2]) St. „'Atâred" l. Outârid (عطارد, Mercur).

selbe auch andere nicht eigentlich hineingehörige Artikel, so diejenigen Artikel, als deren Ursprung Jos. Halévys Ausgabe der „Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie" (Paris, 1882) angegeben ist. Die einzige Veranlassung zur Benützung dieser Keilschrifttexte lag für Schwab wohl darin, dass sie Halévy in hebräischen Charaktern edirt hat. Mehr Berechtigung hat die Benutzung des „Codex Nasareus ou Livre d'Adam, ed. Norberg (s. S. 47, in der Liste der Quellen nicht angeführt). Besonders anzuerkennen ist die Aufnahme der im Buche Henoch und einiger in den Gebeten der Falaschas (ed. Halévy, 1877, s. S. 37) zu findenden Engelnamen. Ausser den litterarischen Quellen sind auch Amulettentexte, Siegel- und sonstige Inschriften ausgebeutet und ergänzen das mit grossem Fleisse zusammengetragene Material.

Die Traditionslitteratur, Talmud und Midrasch, sind ebenfalls als Quellen benützt; jedoch wäre zu wünschen gewesen, dass hier der Verfasser eine grössere Vollständigkeit angestrebt hätte und methodischer zu Werke gegangen wäre. Den ältesten Engelnamen Gabriel und Michael hätte ich eine ausführlichere Behandlung gewünscht, durch welche ihre Rolle in den Dichtungen der alten Agada wenigstens mit einigen Hauptstrichen gekennzeichnet worden wäre. Aber auf eine solche historische Behandlung seiner Stoffe hat der Verfasser von vornherein verzichtet und bei alten Engelnamen nicht den nachweisbar ältesten Fundort angegeben, was auch bei der rein lexikalischen Behandlung seines Gegenstandes gut möglich, von wissenschaftlichem Gesichtspunkte aber allein statthaft gewesen wäre. So ist es ein wesentliches Versäumniss, dass im Artikel רפאל (S. 249) zwar angegeben wird, dass dieser Name als Personenname schon in der Bibel (I Chron. 26, 7) vorkommt, aber die bedeutsame Rolle, welche dem Engel Raphael im Buche Tobias zugefallen ist, bleibt ganz unerwähnt. Der שָׂטָן hat überhaupt keinen Artikel, und über סמאל erfährt der Leser gar nicht, dass dieser ראש כל השטנים, wie er in Deut. r., c. 11 g. Ende, genannt wird, schon in Gen. r. und Lev. r. sowie in einem Ausspruche Eleasar b. Pedath's (Ende des 3. Jahrhunderts) in b. Sota 10b vorkommt. Die angelologische Bedeutung des Wortes ממליא in der alten Agada hätte dieselbe eines Artikels werth erscheinen lassen können. Der Verf. aber verweist gar nicht auf dasselbe, obgleich er den Namen eines Oberaufsehers gewisser Engel, der im Buche Rasiël (41a, Z. 5) מלמיא geschrieben wird, in ממליא corrigirt und mit „Familie" erklärt. Da es sich an der betreffenden Stelle des B. Rasiël um Engel handelt, deren Namen bei einem Zaubermittel zur Erweckung der Liebe wirksam sein sollen, so läge es näher an das griechische φίλημα zu denken und etwa מילמא zu schreiben. Der Verf. ist ja sonst in der Heranziehung griechischer Etymologie nicht sparsam. – Die in einer öfters vorkommenden Moses-Legende genannten fünf Engel des Verderbens (מלאכי חבלה), nämlich אף חמה קצף השמד השחת[1]) haben bei Schwab keine Stelle gefunden; nur einen אף nennt er aus späteren Quellen (p. 69). Den Namen des über den Regen gesetzten Engels, den in Taanith 7b aus Hiob 37, 11 deducirten אף ברי kürzt Schw. auf unberechtigte Weise und nennt ihn ברי (S. 88)[2]). Der Mittagsdämon קטב bekommt zwar einen

[1]) Exod. r., c. 44. S. die Parallelstellen dazu in meiner Agada der palästin. Amoräer I, 162f. Als Urheber der betreffenden Aussprüche sind Agadisten des 3. Jahrhunderts genannt.

[2]) Kohut, II 205a (Art. בהר) erkennt in dem ersten Bestand-

Artikel (S. 236), auf Grund von Pessachim 111b (wo aber die aramäische Wortform steht) und mit Verschweigung anderer Stellen; hingegen werden die Morgendämonen, צפרירי (s. Levy, Thrg. Wörterbuch, II, 335a) nicht erwähnt. Als Dämon, der die Kinder würgt, wird אסכרה gebracht (S. 67) und als Fundort zunächst angegeben: „Talmud jerus., Aboda zara, V, 15, f. 14c.“ Das scheint auf irgend einer in Verwirrung gerathenen Notiz zu beruhen. Denn nicht im jer. Talmud zu Aboda zara, sondern in der Mischna Aboda zara V, 15, findet sich zwar nicht אסכרה, aber אסבלה (wie das erstere Wort = ἐσχάρα, aber in der Bed. Bratrost). Was „14c“ sein soll, weiss ich nicht. Uebrigens ist meines Wissens im Talmud selbst das Wort nur für die Krankheit, nicht für den Dämon gebraucht. Unerfindlich ist mir, was der nur einmal im Talmud vorkommende Ausdruck אבורגני (Erubin 62a, s. Levy I, 16a, Kohut I, 18a) im unserem Vocabular zu suchen hat (S. 38). Das aus dem Persischen stammende Wort bedeutet Boten, aber nicht Gottes, sondern die des Königs. Ebensowenig gehören hierhin die אדני השדה der Mischna, Kilajim 8, 5 (S. 42) oder aus j. Chagiga 78a citirte dunkle Wort אויים. -Ein auf S. 41 stehender Artikel verdankt seine Existenz einer Bemerkung des sel. Kohut. Der Artikel lautet: „אגרומינוס, Agro Μίνως méchant dominateur“, chef des Satans. Voir à בי אגרי, ci-après, et אבריטונס, ci-dessus“. Ein Fundort für das Schlagwort selbst wird nicht angegeben. Im citirten Artikel בי אגרי (S. 82) wird auf Kohuts betreffenden Artikel (II, 47b) verwiesen und dessen Bemerkung das. so übersetzt: „il faudrait voir dans ce mot le persan agra „mauvais“ comme symbole de malefice, de même que le chef des Satans est appelé אגרומינוס, Agro-Μίνως.“ Kohuts Bemerkung lautet hebräisch so: ולי נראה שהוא לשון פרסי agra פי׳ רע ותואר לשדים וכן נקרא ראש השטנים אגרומינוס. Der letztere Theil der Bemerkung weist aber nicht etwa auf ein talmudisches Wort hin, sondern Kohut selbst zieht den Namen des Obersten der bösen Geister, Agromainyus heran. Das letztere Wort transscribirt er אגרי מינוס, und dieses wird dann für Schwab Veranlassung zu einem Artikel und zu der hybridischen Etymologie, in welcher ein persisches Wort mit einem griechischen Eigennamen verquickt wird. Kohut selbst ist an dieser Etymologie unschuldig.

Die angeführten Beispiele zeigen, dass der Verfasser nicht immer die nöthige Vorsicht in der Wahl der aufzunehmenden Artikel beobachtet hat. Was nun die Einrichtung der über 3000 Artikel umfassenden hebräischen Abtheilung unseres Vocabulars betrifft, so bekommen wir in der Regel neben dem Schlagworte dessen Transscription sowie Etymologie und dazu die Angabe der Fundorte nebst Angabe der Funktion oder der Stellung des durch das Schlagwort bezeichneten Engels oder Dämons oder — der Bedeutung des Schlagwortes entsprechend — andere sachliche Angaben.

(Schluss folgt).

---

theile dieses aus dem Bibeltexte deducirten aber nach persischer Etymologie verstandenen Engelnamens auf treffende Weise das persische āp (neup. āb) Wasser. Aber in dem zweiten Bestandtheile ist, wie ich glaube, das persische بری (bĕrî) zu erblicken. אף ברי ist also der „Wasserträger“, der das Wasser in die Wolke Bringende, die Wolke Belastende (ישריה אף).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. Brann in Breslau.

Ein Wort über die Mandelkern'sche Concordanz.

Von

Dr. M. Brann.

Eine ausführliche Besprechung der Mandelkern'schen Concordanz unmittelbar nach deren Erscheinen ist in diesen Blättern vornehmlich darum unterblieben, weil die tadellose Zuverlässigkeit eines Nachschlagebuches erst nach einer längeren Benutzungsfrist festgestellt werden kann. Mir persönlich erwuchs ein günstiges Vorurtheil für die ausgezeichnete Leistung des Verfassers aus der Thatsache, dass von den rund dreihundert Notaten, die ich mir bei Jahrzehnte langer Benutzung der Baer'schen Bearbeitung der Buxtorf'schen Concordanz gemacht habe, nur die folgenden bei Mandelkern unerledigt geblieben sind:

1. S. 250 unter נדוד fehlt die Stelle [1]): תתגודדי בת־גדוד Micha 4, 14.
2. S. 434 steht in der Ueberschrift falsch חחכם statt וחחכם.
3. S. 486 unter יסד steht falsch II Chr 9, 22 statt I Chr. 9, 22.
4. S. 704 unter המרורים fehlt die Stelle [2]): שמי לך תמרורים Jer. 31, 21.
5. S. 830 unter עדי fehlt die Stelle [2]) ואתם עדי נאם ה׳ Jes. 43, 21.
6. S. 831 unter נעות steht falsch I. Sam. 29, 30 statt 20, 30.
7. S. 878 unter על steht falsch I. Chr. 10, 11 statt II. Chr. 10, 11.
8. S. 988 unter צוד fehlt die Form יצודו und die Stelle איש את אחיהו יצודו חרם. Micha 7, 2.

Allein diese gute Meinung kam bedenklich ins Schwanken, als ich vor einiger Zeit aus dem Nachlass des hiesigen Stiftsgelehrten Hermann Bloch [3]) eine Partikel-Concordanz erhielt und Gelegenheit nahm, an dem Maassstabe dieser Arbeit die

[1]) Sie steht wie bei Buxtorf nur unter התגודדי.

[2]) Ebenso bei Buxtorf.

[3]) Gestorben 19. November 1896. Er schrieb: 1) מבוא התלמוד, חוברת ראשונה, מדברת בתכונה התנאים והאמוראים והאחדות שבדבריהם Berlin 1853, 8 (Vergl. Rosenthal, יודע ספר, Nr. 921). — 2) צורת הבית לפי ההשערה מיוסדת על אדני התלמוד. Nebst dem „Entwurf eines Grundrisses vom Herodianischen

Gründlichkeit Mandelkerns, der bekanntlich zum ersten Mal alle Fundstellen sämmtlicher Partikeln veröffentlicht hat, zu prüfen.

Zunächst ein Wort über die mir vorliegende HS. und deren Verfasser. Die Handschrift 580 + (21) Bll. stark, besteht aus einer Anzahl nachträglich in unordentlicher alphabetischer Reihenfolge zusammengeklebter Hefte von ungleicher Stärke, von denen jedes einzelne die Fundorte der auf der Vorderseite des ersten Blattes verzeichneten Gruppe von Wörtern enthält. Das erste Heft z. B. ist ein Verzeichniss sämmtlicher Stellen, an denen die hebr. pronomina personalia (Bl. 1—28) vorkommen. Heft II (Bl. 29—48) verzeichnet die Fundorte sämmtlicher chaldäischer Partikeln; Heft III (Bl. 49—120) die Fundstellen für וְאֵת, אֵת, וְאֵת, אֵת, וְאֶל, אֶל, מֵאֵת[1]), וְאֲשֶׁר, אֲשֶׁר u. s. w. Einige Hefte, die auf der Vorderseite als Datum des Beginnes der Arbeit meist die Jahreszahl (605 =) 1845 tragen, enthalten die Anfänge einer Concordanz zur Mischnah, die leider nur bis zum Tractat Peah gediehen sind.

Als Verfasser erweist sich[2]) der Privatlehrer Moritz Piorkowsky, derselbe, von dessen Hand, wie der Augenschein auf den ersten Blick lehrt, die Partikel- und Eigen-

---

Tempel". Breslau 1883, 8. — 3) Omri Inschi. Die 107 orientalischen Volkssprüche und Volkssagen, die als solche im babyl. Talmud beiläufig erwähnt werden, frei bearbeitet. Breslau 1884, 16. — 4) הרהורי תורה על מצוה ע"ח שהיא אחרי רבים לחטות. Heft I: Breslau 1887; Heft II: Breslau 1889; Heft III: Breslau 1891; Heft IV: Breslau 1893, zus. 519 SS., 4 (autographirt). Umfangreiche Materialien zur Fortsetzung seines letzten Werkes enthält sein handschriftlicher Nachlass. Die Schriften des Gelehrten, der ein ungewöhnliches Maass von Geist und Wissen besass, verdienten eine eingehende litterarische Würdigung, die einer andern Gelegenheit aufbewahrt bleiben möge.

[1]) Mandelkern hat die Fundorte dieser wichtigen Partikel(את), die in der sofort zu erwähnenden Reinschrift der Partikel-Concordanz über 27 Folioseiten füllen, überhaupt nicht aufgenommen. Seine Zusammenstellung S. 159f. ist und bleibt doch nur ein sehr dürftiges Surrogat der ausdrücklichen Aufzählung.

[2]) Zu Beginn des mit Bl. 456 beginnenden Heftes steht der Name des Verfassers mit dem Datum: „Neustadt, 7. Dezbr. 1835". Ferner findet sich auf S. 128b. die Abschrift eines undatirten Briefes von Karl Tauchnitz an einen ungenannten Adressaten, in welchem der Absender um nähere Mittheilungen über ein Supplement der bei ihm erschienenen Fürst'schen Concordanz bittet, die „ein gewisser Piorkowsky, Oberlehrer an der isr. Gemeinde zu Ostrowo, verfasst und dazu benutzt haben soll, um im Jena Doctor zu werden". Herrn Prof. Siegfried in Jena verdanke ich die Mittheilung, dass in dem sehr sorgfältig geführten Decanatsbuch der philos. Facultät zu Jena der Name P.'s nicht zu finden sei.

namen-Concordanz herrührt, die sich im Besitz der Verlagsbuchhandlung dieser Monatsschrift befindet und mir in dankenswerther Weise zur Vergleichung mit meiner HS. überlassen worden ist. Jene ist eine Abschrift der bei mir befindlichen und enthält in einem Folianten[1]) eine mit peinlicher Sauberkeit angefertigte, streng alphabetisch geordnete und sorgfältig revidirte Reinschrift der Partikel-Concordanz und in einem zweiten Folianten[2]) eine ebenso sorgfältig gearbeitete und geschriebene Eigennamen-Concordanz. Ueber den Lebensgang des Verfassers hat sich nach den Gedichten und Briefen, welche dem Concept (auf 21 unpaginirten Blättern am Ende) beigegeben sind, und aus der Einleitung zur Reinschrift ergeben, dass er etwa 1800 geboren und in ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen ist. Bis zum dreizehnten Lebensjahre wurde er nur im Verständnisse der Bibel und des Talmud unterwiesen. Dann musste er das Elternhaus verlassen und erwarb sich in den nächsten drei Jahren in Brieg ein gewisses Maass profaner Kenntnisse, besonders einiges französisches Wissen. Vom sechzehnten Lebensjahre an musste er auf den dringenden Wunsch seiner Eltern als Lehrer sein Brot verdienen[3]). Eine Prüfung, die ihn zur Annahme eines öffentlichen Lehramts befähigt hätte, scheint er niemals abgelegt zu haben. So war er Jahrzehnte lang zuerst als Hauslehrer und später, als er jung geheirathet hatte, als Privatlehrer und Gelegenheitsdichter in Guttentag, Myslowitz, Rybnik[4]), Neustadt[5]) und Kreuzburg in Ober-

[1]) Der vollständige Titel lautet: יד משה, חבור כולל כל מלות היחס החבור והקשור ודומיהם עם קרי וכתיב וכתיב ולא קרי ועם כל חסרות ויתרות והוא חלק שני לספר קאנקארדאנץ, לקטו לאחד אחד ואחד מהם לא נעדר מאתי הצעיר משה בן לאאמו"ר מוהר"ר יהודה הכהן: פיארקאווסקיא מורה לילדי בני ישראל פה קרייצבורג יום ב' י"ד ניסן הוא ע"פ לשנת כי על פי י"י ביד משה לפ"ק. Und mit deutschem Titel: „Supplement-Band zur Buxdorf (so!)-Concordanz, enthaltend alle Partikel (!), als: Adj. Verb. Präpp. Conj. etc. des alten Testaments. I. Theil verfasst von Dr. Moritz Piorkowsky". Creuzburg im April 1841 (5) + 121 Bl. fol. Mit welchem Rechte der Vf. sich hier den Doctor-Titel beilegte (vgl. vorige Anm.), ist mir unbekannt.

[2]) Der vollständige Titel lautet: יד משה, חבור כולל כל שמות פרטים מספרי תנ"ך עם קרי וכתיב וכתיב ולא קרי ועם כל חסרות ויתרות והוא חלק שלישי של ספר קאנקארדאנץ לקטו לאחד אחד ואחד מהם לא נעדר מאתי הצעיר משה בן לאאמו"ר מוהר"ר יהודה הכהן פיארקאווסקיא מורה לילדי בני ישראל פה קרייצבורג יום ד' ח"י מנחם אב בשנה ואל משה ידבר לפ"ק 1838. Und deutsch: „Supplement-Band zur Buxdorf(!)-Concordanz, enthaltend alle Nomina propria des alten Testaments. II Theil, verfasst von Moritz Piorkowsky". (3) + 123 Bl. fol.

[3]) Brief an M. Bender, Anh. zum Concept, Bl. 6a.

[4]) Geht aus den von dort datirten Briefen n. Gedichten im gen. Anh. hervor.

[5]) Bl. 456a. des Conceptes, vgl. oben, S. 530, Anm. 2.

schlesien[1]) thätig. In Guttentag gewann er unter der Anleitung eines in diesem Bereich wohl unterrichteten Mannes gründliche und gediegene Kenntnisse in der hebräischen Grammatik und Stilistik und eine an den besten Mustern der Measfim-Schule geübte Gewandtheit im hebräischen Ausdruck[2]). Im Uebrigen waren Hunger, Schulden, Noth und Elend seine ständigen Hausgenossen in allen diesen Jahren. Sein Trost in dieser schweren Zeit war die regelmässige Arbeit an seiner Concordanz. Der Zwang zu peinlicher Aufmerksamkeit, den diese etwas einförmige Beschäftigung ihrer Natur nach mit sich bringt, war ihm, wie er versichert, ein wahrer Sorgenbrecher. Da ereilte ihn in seinem weltfernen Winkel, als seine Arbeit gerade dem Abschluss nahe war, die Nachricht, dass Julius Fürst in seiner neuen Bearbeitung des Buxtorf'schen Buches bereits sämmtliche Lücken tadellos ausgefüllt habe[3]). Es ist ergreifend, die Aeusserungen seiner Verzweifelung darüber, dass nun alle Mühe und Sorgfalt vergebens aufgewendet sei, zu lesen. Erst nach langem Mühen und Sparen gelang es ihm, die Mittel zu einer Reise nach Breslau aufzubringen und sich hier in das neue Buch einen Einblick zu verschaffen, der ihn übrigens schnell belehrte, dass die Arbeit seines Lebens keineswegs durch Fürst's Leistung entbehrlich gemacht worden sei. Einen Verleger für sein Buch zu finden, ist ihm bekanntlich nicht gelungen. Ueber sein späteres Leben hat sich nur ermitteln lassen, dass er Jahre lang in Ostrowo Unterricht ertheilt und einen kleinen Buchhandel betrieben hat. Das letzte mir bekannt gewordene Lebenszeichen von ihm ist ein dem sel. Director Frankel im Jahre 1860 zu Purim gewidmetes Gedicht, welches die Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars[4]) aufbewahrt.

Bei der Prüfung seiner Arbeit, bei der ich mich auf die pronomina personalia und die Partikel יֵשׁ beschränkte, habe ich zwar im Concept mehrere, in der Reinschrift aber keinen einzigen Fehler gefunden. Eine Untersuchung über die etwaige Lückenhaftigkeit seiner Angaben habe ich selbstverständlich überhaupt nicht angestellt. Die Vergleichung mit der Mandelkern'schen Concordanz aber führte mich zu folgendem Ergebniss: Bei Mandelkern

[1]) Titelblätter der Reinschrift.
[2]) Brief an Bender a. a. O.
[3]) Einl. zur Reinschrift.
[4]) Es ist ein Bestandtheil der Nr. 3471.

9. S. 1254, Sp. 1. unter אני fehlt die Stelle Gn. 17, 4: אני הנה בריתי אתך.
10. Das. Sp. 2, Zl. 19, unter אני י"י אלהיכם fehlt hinter der Ziffer „30" die Angabe „19,".
11. Das. Sp. 2, Zl. 20 unter אני י"י אלהיכם fehlt hinter der Ziffer „34" die Ziffer „36.".
12. Das. Sp. 2, Zl. 21, unter אני י"י אלהיכם fehlt hinter „25," die Angabe „38.".
13. Das. Sp. 2, Zl. 21, unter אני י"י אלהיכם fehlt die Angabe 26, 13.
14. Das. Sp. 2, Zl. 25, unter אני י"י fehlt hinter „32.". die Ziffer „37.".
15. Das. Sp. 4 fehlt die Stelle: וידעת כי־אני י"י 1 R. 20, 13.
16. S. 1255, Sp. 2 oben fehlt die Stelle: כי אני י"י עשה חסד וגו' Jer. 9, 23.
17. Das. Zl. 13 fehlt hinter „Jer. 28, 3." noch die Angabe „4.".
18. Das. unter וידעתם כי־אני י"י fehlt die Stelle Ez. 11, 10.
19. Das. Sp. 3 unter וידעו כי אני י"י אלהיהם steht falsch: „Ez. 36, 30" statt „Ez. 34, 30".
20. Das. Sp. 4 steht falsch: „Mal. 3, 20" statt: „Mal. 3, 21".
21. Das. Sp. 4 fehlt die Stelle: אני כליתי --- Ps. 39, 11.
22. S. 1256, Sp. 1 steht falsch „Job 5, 2" statt „Job 5, 3".
23. Das. Sp. 1, unter ושבתי אני ואראה fehlt die Stelle Eccl. 4, 1.
24. Das. Sp. 3 unter וַאֲנִי fehlt die Stelle: ואני אהיה להם לאלהים Jer. 32, 38.
25. Das. Sp. 4, unter „ fehlt die Stelle: ואני אגיד לעולם Ps. 75, 10.
26. S. 1257, Sp. 3, unter אנכי steht falsch: „Gn. 3, 11" statt: „Gn 3, 10".
27. S. 1258, Sp. 1, unter אנכי fehlt die Stelle אשר אנכי --- שאל אתך 2. S. 14, 18.
28. Das. Sp. 2, unter אנכי steht falsch: „Ps. 90, 15" statt: „Ps. 91, 15".
29. Das. Sp. 3, unter ואנכי steht falsch: „Gn. 28, 17" statt: „Gn. 28, 16".
30. Das. Sp. 4, Zl. 32 v. u. gehört die Stelle „Jud. 8, 21" unter אתה, auf S. 1259, Sp. 4 als Zl. 12 v. u.
31. S. 1259, Sp. 2, unter אתה fehlt die Stelle: אתה וכל ביתך Gn. 7, 1.
32. Das. Sp. 4, Zl. 2 v. o., unter אתה steht falsch: „Dt. 2, 17" statt: „Dt. 2, 18".

33. S. 1261, Sp. 2, Zl. 2. v. o. fehlt die Stelle: אתה הוא האלהים I Chr. 17, 26.
34. Das. Sp. 2, uuter וְאַתָּה fehlt die Stelle: ואתה לא תעבט Dt. 15, 6.
35. Das. Sp. 3, unter „ fehlt die Stelle: ואתה לא תמלט מידו Jer. 34, 3.
36. Das. Sp. 3, unter ואתה בן־אדם fehlt die Stelle Ez. 33, 12.
37. Das. Sp. 3, Zl. 4 v. u. steht falsch: Ez. 19, 11 statt: Ez. 19, 1.
38. S. 1262, Sp. 2, unter אַתְּ fehlt die Stelle אחתנו את היי לאלפי רבבה Gn. 24, 60.
39. Das Sp. 2, unter „ fehlt die Stelle באשר את אשתו Gn. 39, 9.
40. Das. Sp. 2, unter „ fehlt die Stelle הלוא את היא המחרבת ים Jes. 51, 10.
41. S. 1264, Sp. 1, unter הוּא fehlt die Stelle באשר הוא שם Gn. 21, 17.
42. S. 1264, Sp. 2, unter הוּא fehlt die Stelle הוא לבדו יעשה לכם Ex. 12, 16.
43. S. 1265, Sp. 1, unter הוא fehlt die Stelle ירבעל הוא גדעון Jud. 7, 1.
44. Das. Sp. 3, unter הוא fehlt die Stelle בא....הוא וכל חילו II R. 25, 1.
45. Das. Sp. 4, unter הוא fehlt die Stelle מוסר הבלים עץ הוא Jer. 10, 8.
46. S. 1266, Sp. 2 oben fehlt die Stelle כי הוא על־ימים יסדה Ps. 24, 2.
47. Das. Sp. 2 fehlt die Stelle כי הוא צוה ונבראו Ps. 148, 5.
48. Das. Sp. 3 fehlt die Stelle וקליה הוא קליטא . . Esr. 10, 23.
49. S. 1267, Sp. 1 fehlt unter והוא die Stelle . . . והוא לא ידע Lev. 5, 18.
50. Das. Sp. 2 fehlt unter והוא die Stelle והוא אדמוני I S. 16, 12.
51. Das. Sp. 2 fehlt unter והוא die Stelle והוא שכב II S. 13, 8.
52. Das. Sp. 2 fehlt unter והוא die Stelle והוא גם בן חיל II S. 17, 10.
53. Das. Sp. 4 fehlt unter הַהוּא die Stelle ויושע י"י ביום ההוא Ex. 14, 30.
54. Das. Sp. 4 steht unter „ falsch Nu. 31, 10 statt 32, 10.
55. S. 1268, Sp. 1 steht unter „ falsch Jos. 10, 18 statt 10, 14.
56. Das. Sp. 1 steht unter „ falsch Jud. 4, 22, statt 4, 23.

57. S. 1268, Sp. 2 fehlt unter הַהוּא die Stelle לא בא כבשם ההוא I R. 10, 10.
58. Das. Sp. 3. steht unter „ falsch Amos 8, 1 statt 8, 3.
59. Das. Sp. 3. steht unter „ falsch Hag. 12, 23 statt 2, 23.
60. Das. Sp. 4. fehlt unter „ die Stelle ולא היה בכשם ההוא II Chr. 9, 9.
61. Das. Sp. 4 fehlt das Schlagwort שְׁהוּא u. dazu die Stelle שהוא עמל . . . Eccl. 2, 22.
62. S. 1269, Sp. 4 fehlt unter קדש קדשים הוא die Stelle Lev. 6, 10.
63. S. 1270, Sp. 1. fehlt unter היא die Stelle ירושלם היא Jos. 15, 8.
64. Das. Sp. 2, Zl. 3. v. o. Hierher gehört die Stelle Jes. 30, 33, welche mit Unrecht S. 1265, Sp 4, Zl. 6 v. o. gebracht ist.
65. Das. Sp. 2 steht falsch Ez. 31, 16 statt 32, 16.
66. Das. Sp. 4 steht unter וְהִיא falsch Hos. 2, 9 statt 2, 10.
67. S. 1271 Sp. 1 fehlt unter הַהוּא, הַהִיא die Stelle צויתי... בעת ההוא Dt. 3, 21.
68. Das. Sp. 1 fehlt unter „ „ die Stelle וישבע יהושע בעת ההיא Jos. 6, 26.
69. Das. Sp. 1 fehlt unter „ „ die Stelle וישב יהושע בעת ההיא Jos. 11, 10.
70. Das. Zl. 4. v. u. steht falsch Jer. 30, 15 statt 30, 25 oder 31, 1.
71. Das. Zl. 3. v. u. gehört die Ziffer „20“ auf die nächste Zeile hinter 50, 4.
72. S. 1259, Sp. 1, letzte Zeile unter נַחֲנוּ steht falsch Thr. 3, 24 statt 3, 42.
73. S. 1262, Sp. 4 unter אתם ראיתם steht falsch Ex. 29, 1 statt Dt. 29, 1.
74. S. 1263, Sp. 2 unter אתם steht falsch Hos. 2, 2 statt 2, 1.
75. Das. Sp. 3 unter ואתם steht falsch Nu. 21, 19 statt 31, 19.
76/77. Das. Sp. 3 unter ואתם steht falsch Nu. 32, 61 statt 32, 6 **und** יצאו statt יבאו,
78. Das. Sp. 3 unter וְאַתֶּם steht falsch I. S. 8, 16 statt 8, 17.
79. Das. Sp. 4 unter „ steht falsch Neh 13, 8 statt 13, 18.
80. S. 1285, Sp. 3, Zl. 6 unter אֵלֶּה הֵם fehlt die Stelle I. S. 4, 8, die fälschlich S. 1284, Sp. 4 unter אלה steht.

81. S. 624, Sp. 1, Zl. 11 v. u, fehlt unter הלוא הם die Stelle II. R. 20, 20.
82. S. 1272, Sp. 2, steht unter הֵהֵם falsch Dt. 28, 3 statt 26, 3.
83. S. 1273, Sp. 1 steht unter בָּהֵם falsch I. Chr. 31, 3 statt 21, 3.
84. S. 1276, Sp. 2 steht unter הֵמָּה falsch I. R. 24, 29 statt 14, 29.
85. Das. Sp. 2 fehlt unter „ die Stelle אכזרי המה Jer. 50, 42.
86. Das. Sp. 4 steht unter „ falsch Eccl. 3, 13 statt 3, 18.
87. S. 1277, Sp. 1 steht unter וְהֵמָּה falsch Zach. 1, 14 statt 1, 15.
88. Das. Sp. 4 fehlt unter וְהֵנָּה die Stelle הנה באו עד־תוך הבית II. S. 4, 6.

Unter dem Stichwort בֵּן (S. 585 ff.) sind die Stellen, an welchen אחרי־כן, ואחרי־כן und ואחרי־כן vorkommt, welche richtig unter אחר, ואחר u. s. w. stehen, nicht aufgezählt. Doch hätte unter בֵּן unzweideutig darauf hingewiesen werden müssen. Die Stellen, an denen כי עַל־בֵּן begegnet, sind S. 587, Sp. 4 zusammengestellt.

Doch fehlt:

89. S. 587, Sp. 4, die Stelle II. S. 18, 20 כי על כן בן המלך מת, wo allerdings כן nur im Kre steht. Ferner:
90. S. 585, Sp. 2 steht unter בֵּן falsch Ex. 12, 60 statt 12, 50.
91. Das. Sp. 2 fehlt unter „ die Stelle Ex. 39, 32 ככל אשר צוה י"י את משה כן עשו.
92. Das. Sp. 3 steht unter „ falsch Dt. 19, 30 statt 12, 30.
93. Das. Sp. 4 fehlt unter „ die Stelle Jes. 36, 6 כן פרעה מלך מצרים.
94. S. 586, Sp. 1 fehlt unter „ die Stelle Ps. 48, 6 המה ראו כן תמהו.
95. Das. Sp. 2 fehlt unter „ die Stelle Est. 4, 16. גם־אני ונערתי אצום כן.
96. Das. Sp. 3 unter לָבֵן steht falsch Jer. 52, 6 statt Jes. 52, 6.
97. Das. Sp. 3 unter „ fehlt die Stelle לכן כה אמר אדני י"י Jes. 65, 13.

98. S. 586, Sp. 4 unter לכן הנה ימים באים fehlt die Stelle Jer. 51, 47.
99. Das. Sp. 4 unter לכן כה אמר אדני י"י fehlt die Stelle Ez. 13, 8.
100. Das. Sp. 4 unter לכן כה אמר אדני י"י steht falsch Ez. 23, 25 statt 23, 35.
101. S. 587, Sp. 3 unter עַל־כֵּן fehlt die Stelle על־כן אוחיל לו Thr. 3, 24.
102. S. 1329, Sp. 2 unter וכן אמרין לה fehlt die Stelle Dan. 7, 5.

So sieht es in diesem beschränkten Kreise aus. Es lässt sich mit Fug annehmen, dass eine weitere eingehende Vergleichung zu ähnlichen Ergebnissen für die übrigen Partikeln führen würde. Inzwischen ist ausser den oben (S. 529) unter No. 1—8 aufgezählten Berichtigungen eine ziemlich reichliche Anzahl von Fehlern und Lücken von Siegfried[1]), Kittel[2]), Strack[3]), Jacob, Beer, Dalman, Stade, und v. Gall[4]) nachgewiesen worden. Angesichts dieses Thatbestandes wird für den Herausgeber nichts weiter übrig bleiben, als das ganze Buch, welchem seine ausserordentlichen Vorzüge vor den früheren Leistungen in keiner Weise bestritten werden sollen, einer aufmerksamen Durchsicht zu unterwerfen und über Mittel und Wege nachzusinnen, wie diese Durchsicht zu einer gründlichen und erschöpfenden gemacht werden kann. Ein wahrhaft guter Freund und Berather in allen Verlegenheiten wird das Buch erst dann sein, wenn dem ersten Erforderniss, dem Anspruch auf tadellose Zuverlässigkeit, Genüge geleistet sein wird.

Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur.

Von
Dr. Louis Ginzberg.

Einleitung.

Fast ein halbes Jahrhundert ist verflossen, seit Graetz in einem Aufsatze[5]) auf die grosse Bedeutung hinwies, die

[1]) In Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theol,, 1897, S. 465 ff.
[2]) In Stades Zeitschr. f. d. altteltamentt. Wissensch., 1898, S. 165 ff.
[3]) In der theol. Litteraturzeitung, 1898, Sp. 358 f.
[4]) In Stades Ztschr. a. a. O. S. 348 ff.
[5]) Frankels Monatsschrift 1854. pg. 311 ff.

eine Vergleichung der haggadischen Elemente bei den Kirchenvätern mit der jüdischen Haggadalitteratur für die richtige Erkenntniss der letzteren hätte. Diese Anregung blieb auch nicht fruchtlos, wir verdanken ihr einige Monographien über die Haggada bei Justin. Mart.[1]), Aphraates[2]), Ephraem[3]), Hieronymus[4]) und Ps-Hieronymus[5]). Sein Verlangen aber, ein vollständiges Bild über den Stand der Haggada in der patristischen Litteratur zu erhalten, ist bis jetzt noch nicht befriedigt worden. Die vorliegende Arbeit will nun zum erstenmale einen Gesammtüberblick bieten über das gegenseitige Verhältniss zwischen den Kirchenvätern und den Haggadisten, indem wir all das ihnen Gemeinsame, sei es legendärer, sei es hermeneutischer Natur, in den Bereich unserer Untersuchung ziehen.

Wir haben uns aber auf die patristische Litteratur bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts beschränkt, weil von dieser Zeit ab die Kvv. ihre „hebräischen Traditionen" nicht mehr aus directer Quelle schöpften. Nur mit den ps-hieronymianischen „Quaestiones" und den aus der ephraemischen Schule stammenden Schriften[6]) machten wir eine Ausnahme.

Dass wir auch die apokryphische Litteratur[7]) berücksichtigten, wird man wohl unserer Arbeit zu gute halten, denn nicht allein bietet sie uns die älteste schriftliche Fixirung der Haggada, sondern sie war auch sehr häufig die eigentliche Vermittlerin zwischen der Synagoge und der Kirche, und in dieser ihrer Eigenschaft musste sie bei unserer Arbeit ihren Platz finden.

Zum Schluss noch ein Wort über die Anordnung des Stoffes. Bei der Eigenthümlichkeit des hier in Betracht

---

[1]) l. c. 1873, pg. 49 ff. Goldfahn, „Justinus M. und d. Agada".

[2]) Funk „die hagg. Elemente in den Homilien des Aphraates", 1891 (Leipziger Dissertat.)

[3]) Frankels Monatssch. 1878. Gerson, die Comment. des Ephraem Syr. im Verhältniss z. jüd. Exegese.

[4]) Rahmer, hebr. Traditionen in den Werken des Hieronym. I Theil, die Quaest. in Genes. 1861, II Theil, die kleinen Propheten Monatssch. 1865, 1867, 1868, 1897 und 1898.

[5]) Rahmer, hebr. Traditionen . . . Ps-Hieronym. I. Theil 1866, II. Theil in Graetzens „Jubelschrift" 1887. Vgl. ferner Siegfried J.bb. für prot. Theolg. 1883 und Kellermann „der Midrasch zu I. Samuel und s. Spuren bei den Kvv. 1896 (Giessener Dissertation).

[6]) Wir meinen damit: das christliche Adambuch, die Schatzhöhle und das ps-epiphanische Hexaëmeron.

[7]) Unter „apokryphischer Litteratur" verstehen wir der Kürze halber alle nicht kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments.

kommenden Stoffes nämlich wussten wir für die Anordnung desselben keine bessere Form zu wählen, als die einer Catena zur Bibel, hoffen aber bei passender Gelegenheit ein Sach- und Namenregister zu geben.

Genesis I, 1.

Unter den vielen haggadischen Deutungen, welche die ungewöhnliche[1]) Construction des Wortes „בראשית" hervorrief, verdient besonders die des Midrasch Tanchuma unsere Aufmerksamkeit. Dieselbe lautet[2]): היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם . . . מה כת' בראשית אין ראשית אלא תורה שנ' י"י קנני ראשית . . . „Gott schaute nach der Thora — er[2]) richtete sich nach ihrem Rathe — beim Erschaffen der Welt; denn nichts Anderes bedeutet das hier vorkommende „בראשית", als die Thora, w. e. h. Spr. VIII, 22 „Gott besass mich — die Weisheit[3]) — am Anfang seiner Wege".

Diese Haggada muss schon früh sehr verbreitet gewesen sein, denn nicht allein finden wir sie im Targum Jer. wieder, das einfach „בראשית" mit בחוכמא übersetzt, sondern in etwas veränderter Gestalt auch in alten christlichen Quellen. Hieronymus[4]) nämlich bemerkt zu unsrer Stelle: In principio fecit deus caelum et terram. Plerique aestimant, sicut in Altercatione quoque Jasonis et Papisci scriptum est et Tertullianus in libro contra Praxeam disputat, nec non Hilarius in expositione cujusdam Psalmi affirmat, in hebraeo haberi: In „filio" fecit deus caelum . . . Diese sonderbare Meinung vom Anfang der hebräischen Bibel, die sich Hieronymus nicht erklären kann, ist eben nichts anders als die christliche Wiedergabe des targumischen בחוכמא, das christlich λόγος = υἱὸς lautet. Sogar die Entwicklung dieser Haggada zur einfachen Worterklärung oder mit anderen Worten, der Uebergang vom Midrasch zum Targum ist noch in der christlichen Bearbeitung zu erkennen. Zwar ist aus den oben erwähnten Worten des Hieronym. nicht[5]) recht ersichtlich, ob in der

[1]) Ueber die verschiedenen Auffassungen vgl. Dillmann in seinem Commentar z. St.

[2]) Tanchuma (Buber) Gen. 2b. Vgl. Tanch. l. c., wo ausdrücklich gesagt wird, dass Gott mit der Thora Rath pflog.

[3]) Die Identificirung der Thora mit der himmlischen Weisheit kennt schon Jes. Sirach Cp. 24.

[4]) Quaestion. hebr. in libr. Genes.

[5]) Vgl. darüber Harnack. Texte und Untersuchungen, Band I, Heft I, p. 119.

„Altercatio“ sich wirklich die Behauptung fand, der hebräische Bibeltext habe: „in filio“ oder, dass dies nur als Interpretation des Hebräischen sich ausgab. Durch die lichtvolle Untersuchung Harnacks[1]) aber wissen wir jetzt, dass die „Altercatio Simonis et Theophili“ eine lateinische Umarbeitung der griechischen Altercatio Jasonis et Papisci ist, und wir können uns daher über den fraglichen Punkt Gewissheit verschaffen. Auf die Frage des Juden Simon, warum, wenn die christliche Lehre vom Sohne Gottes wahr sei, es nicht einfach Gen. I, 1 heisse: „Am Anfang schufen der Vater und der Sohn . . .“, giebt der Christ Theophil folgende Antwort[2]): si velles credere, poteris et in principio eius invenire, quis est christus, dei filius. Sic enim „in principio“, . . . h. e. in Christi arbitrio et ad eius voluntatem. Also war in der „Altercatio“ nur von der haggadischen Auslegung des „principio“ durch „filio“ die Rede und zwar, wie aus einer anderen Stelle[3]) dieser Schrift hervorgeht, dem Midrasch gemäss, mit Rücksicht auf Spr. VIII, 22. Erst bei Tertullian und Hilarius findet sich die bestimmte Behauptung, der hebräische Text habe „in filio fecit deus . . .“ Der Grund hierfür dürfte darin liegen, dass zu Zeiten der letztgenannten die „Meturgmanin“ beim Vorlesen aus der Thora dieselbe mit „בחוכמא ברא“ beginnen liessen, was von den des Hebräischen rsp. Aramäischen unkundigen Christen für das Original gehalten wurde.

Haben wir nun den jüdischen Einfluss auf die christliche Gestaltung dieser Haggada kennen gelernt, so wollen

---

[1]) Harnack, l. c., Heft III, p. 115—130.

[2]) Texte und Untersuchungen, Bd. I, Heft III, p. 18.

[3]) l. c. p. 21, 7 — vgl. ferner p. 131. — Es sei uns bei dieser Gelegenheit gestattet, die Erklärung einer dunkelen Stelle unserer „Altercatio“ zu geben. Cp. VII, 28 (p. 41, 21 l. c.) wird den Juden folgender Vorwurf gemacht: Similiter aquam luto mixtam volutas, sororem tuam tibi in conjugio copulas . . . Harnack p. 48 gesteht ausser Stande zu sein, den Worten „aquam luto . . .“ einen Sinn abzugewinnen. Auch der Vorwurf der Blutschande, der hier den Juden gemacht wird, ist, wie schon Harnack bemerkte, sehr auffallend. Unsere Stelle wird aber ganz verständlich, wenn man folgendes rabbinische Gesetz berücksichtigt. Mit dem Uebertritt zum Judenthum, lehren die Rabbinen, ist jedes verwandtschaftliche Band aufgelöst, so dass z. B. ein „גר“ seine Schwester, welche ebenfalls Jüdin geworden ist, zur Frau nehmen darf. S. Jebam. 88a. Die „טבילה“, Taufe, ist nun nach rabbinischem Rechte eine unerlässliche Bedingung für die Giltigkeit des Uebertritts zum Judenthum. Jetzt gewinnt die Stelle der Altercatio ein ganz anderes Licht: Der Christ wirft den Juden vor, dass sie, um die Blutschande zu fördern, nur ein schmutziges Bad, die „טבילה“, verlangen, um dann die Proselyten ihre Schwester heirathen zu lassen.

wir jetzt die Rückwirkung der letzteren auf den Midrasch näher betrachten. Die Basis unserer Haggada, die stillschweigend vorausgesetzte Praeexistenz der Thora nämlich, ist in Palästina gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts, als die Auseinandersetzung mit dem Christenthum eine unabweisbare Nothwendigkeit wurde, arg erschüttert worden. Um aber diese Wandlung richtig zu würdigen, müssen wir uns zuerst über die Lehre von der Praeexistenz Klarheit zu verschaffen suchen. Viele alte Quellen zählen übereinstimmend folgende sechs praeexistirende Dinge auf: Die Thora, den Thron der Herrlichkeit, den (Namen des) Messias, das Heiligthum, die Hölle und das Paradies. ז׳דברים נבראו קודם שנברא העולם: תורה [תשובה] וגן ערן וגיהנום וכסא הכבוד ובהמ״ק ושמו[1] של משיח[2].

Hier erhebt sich nun zunächst die Frage: wie haben wir uns die Praeexistenz der genannten Dinge zu denken, ist sie als eine „reale" oder nur als eine „ideelle" aufzufassen? Eine Frage, die bis jetzt unseres Wissens keine befriedigende Antwort erhalten hat. Sätze wie: „les Juifs[3], qui sont restés étrangers à la discipline intellectuelle des écoles greques, n' ont jamais compris la distinction du concret et de l'abstrait", können wahrlich nicht den Anspruch erheben, ernst genommen zu werden, und zeigen nur, welche Verwirrung Renan mit seinen Theorien bei seinen Nachbetern angerichtet hat, die eine so wichtige Frage, anstatt sie eingehend zu untersuchen, mit einigen Phrasen abzuthun gedenken. Freilich, so versichert uns Herr de Faye, ist es nicht allein das Dogma von der Unfähigkeit der Juden, das Abstracte vom Realen zu unterscheiden, was ihn zur Annahme zwingt, die Praeexistenz real zu nehmen, sondern er habe überzeugende Beweise für diese seine Behauptung. Nun ist zwar die Quelle für diese überzeugenden Beweise einzig und allein die apokalyptische Litteratur, und wir könnten überhaupt die Frage aufwerfen, ob diese durch christliche Hände so arg verunstaltete Litteratur als eine reine Quelle für das palästinische Judenthum gelten dürfe, aber wir wollen davon

---

[1]) Was unter dem „Namen" des Messias zu verstehen ist, wird sich aus unserer weiteren Erörterung ergeben, und wir wollen hier nur auf den interessanten Fall hinweisen, dass dieser Ausdruck sich in einer christlichen Schrift erhalten hat. In dem christlich umgearbeiteten Theile des Buches Henoch heisst es: Und ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, . . . ward sein — des Menschensohnes — „Name genannt". Henoch 48, 3.

[2]) Pesach. 54a, Nedar. 39b u. a. m. O.

[3]) E. de Faye, Les Apokalyps. Juives, p. 127.

absehen und die unumstösslichen Beweise für die Lehre von der „realen" Praeexistenz betrachten. Zunächst soll der in der Apokalypse für das Erscheinen des Messias stehende Ausdruck[1]) „revelari" seine reale Praeexistenz beweisen. Wenn man aber bedenkt, dass nach dem Talmud, der doch auch ein Repräsentant der jüdischen Lehre ist, der Messias ein verstorbener Davidide ist, der, um die Erlösung zu vollziehen, von den Todten auferstehet[2]), so wissen wir, warum sein Erscheinen mit „revelari" bezeichnet wird. Auch Ausdrücke, wie[3]) „quem conservat altissimus multis temporibus" oder[3]) „hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem ad eos" lassen sich ungezwungen auf die oben erwähnte talmudische Ansicht zurückführen. Wir sehen also, wie wenig wir aus der Apokalypse Aufschluss über unsere Frage zu erwarten haben, und wir wollen daher bei Beantwortung dieser Frage auf die untrüglichen Quellen, auf Talmud und Midrasch, zurückgehen.

Die Behauptung Mancher, dass das Feuer der Hölle am letzten Schöpfungstage erschaffen sei, widerlegt der Talmud[4]) damit, dass die Hölle zu den praeexistirenden Dingen gehöre. Wir haben hier eine autoritative Interpretation der alten Lehre von den praeexistirenden Dingen, die sich dahin ausspricht, dass wir die Praeexistenz „real" zu nehmen haben. — Was nun gar die Praeexistenz des Messias anbetrifft, so ist es R. Simon ben Lakisch, ein palästinensischer Autor am Anfang des dritten Jahrhunderts, der uns darüber ausführlich belehrt. אמר רשב"ל אחור למעשה יום האחרון וקדם למעשה יום הראשון . . . ד"א ר"ל ורוח י"י מרחפת זו רוחו של משיח[5]) „R. Simon ben Lakisch sagte: Der Mensch ist zwar einerseits das letzte Werk am letzten Schöpfungstage, andererseits aber war er schon vor den Werken der ersten Schöpfungstage da. R. Simon ben Lakisch erklärt nämlich die Worte Genes I, 3. „Und der Geist Gottes schwebte" dahin, dass damit der „Geist des Messias" gemeint ist. Dieser Ausspruch R. Simons, der zweifelsohne auf ältere Autoritäten zurückgeht[6]), erklärt

[1]) S. die Belege bei de Faye, l. c, p. 126.

[2]) Sanhedr. 98b unten אי מן מתיא הוא „Wenn er — der Messias — einer von den schon Verstorbenen ist" u. s. w.

[3]) S. de Faye l. c.

[4]) Pessach. 54a. זאור דגיהנום בע"ש איברי והא תניא ז'דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן . . . . גיהנום.

[5]) Genes. Rab. cp. 8.

[6]) Gen. R. l. c. wird dieser Ausspruch anonym angeführt, ein deutlicher

uns auch das Verhältniss des praeexistirenden Messias zum Sohne Davids, dieser conditio sine qua non des wahren Messias. R. Simon spricht eben ausdrücklich vom „רוח של משיח" und nicht vom Messias schlechtweg, und es ist das Verhältniss zwischen „רוח של משיח" zu seiner Person kein anderes als das zwischen Seele (= רוח) und Körper überhaupt. Die talmudisch-midraschische Psychologie ruht bekanntlich[1]) auf creatianischer Grundlage, indem sie lehrt, dass zu jedem neuen menschlichen Körper eine bestimmte Seele kommt, die unabhängig vom Körper seit dem Beginne der Welt für sich existirt. Die Seele des Messias hat demnach nur den temporellen Vorzug vor allen anderen Seelen, sie existirte nämlich, d. i. sie ist erschaffen worden vor allen anderen Seelen.

Wiewohl nun eine solche Praeexistenz[2]) des Messias wenig Aehnlichkeit mit dem praeexistirenden „Logos" hat, so ist dennoch die Lehre von der Praeexistenz in Palästina durch den Missbrauch, den das aufkommende Christenthum mit derselben trieb, arg in Misscredit gekommen. Zunächst schon in einem verhältnissmässig alten, palästinensischen Midrasch begegnen wir eine eigenartige Umarbeitung der alten Lehre von den 6 praeexistirenden Dingen.

ו׳ דברים קדמו לבריאת עולם. יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה וכסא הכבוד נבראו . . . האבות וישראל ובה"מק ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות[3]). „Sechs Dinge gingen der Weltschöpfung voraus, von welchen einige „real" geschaffen worden sind, einige aber nur in der Idee — Gottes

Beweis für die Verbreitung desselben. Es ist auch an und für sich schon unwahrscheinlich, dass ein palästinensischer Gelehrter des dritten Jahrhunderts der Urheber dieser christologischen Lehre gewesen sein sollte.

[1]) Siehe darüber F. Weber, System der altsynagogalen Theologie, p. 204f., 217ff.

[2]) Dieser jüdischen Lehre von der Praeexistenz des Messias steht Paulus noch ziemlich nahe, der ebenfalls einen praeexistirenden Christus lehrt, ohne ihm aber die Weltschöpfung und eine seiner menschlichen Existenz vorausgehende göttliche Würde zuzuschreiben. Vergl. darüber Zeller, Theol. Jahrb. I, 1, 56ff. Auf einem ähnlichen Standpunkt steht auch die Grundschrift der Clementina, worüber Hilgenfeld, die clement. Recogn., p. 95 nachzusehen ist.

[3]) Gen. Rb. cp. I. — Lehrreich ist die Verwerthung dieses Midrasch in den פרקי דר"א cp. 3. Daselbst wird nämlich die Eintheilung in „real" und „ideell" praeexistirende Dinge beibehalten; in richtiger Erwägung aber, dass die „Sieben" alle vom Talmud „real" genommen werden, werden im Gegensatz zu den „Sieben" andere zehn „ideell" Praeexistirende aufgezählt, worunter auch die Väter und Israel, aber nicht der Messias, der zu den real Praeexistirenden gezählt wird.

— existirten. Die Thora und der Thron der Herrlichkeit sind „wirklich" geschaffen worden, die Väter — Patriarchen—, Israel, das Heiligthum und der (Name des) Messias hatten ihre Existenz nur in der Idee". An diesem Midrasch sind es nun zwei Dinge, die unser Befremden hervorrufen. Erstens: welche Veranlassung lag vor, die praeexistirenden Dinge in „Reale" und „Ideelle" einzutheilen, eine Theilung, an die man in alter Zeit sicher nicht dachte? Ferner ist zu bemerken, dass unser Midrasch das Paradies und die Hölle aus der Zahl der praeexistirenden Dinge streicht und sie durch die Väter und Israel ersetzt. An eine ursprüngliche Differenz bezüglich der „Praeexistirenden", nämlich so etwa, dass man in Palästina, der Heimath unseres Midrasch, die Väter und Israel dazu zählte, während in Babylon diese Ehre dem Paradies und der Hölle widerfuhr, ist gar nicht zu denken, denn unser Midrasch polemisirt an einer andern Stelle[1]) ganz augenscheinlich gegen die althergebrachte Anschauung von der Praeexistenz des Paradieses. Die antichristliche Tendenz unseres Midrasch, die sich in der Degradirung des „real" praeexistirenden Messias zu einem bloss „ideell" praeexistirenden kundthut, lässt uns diesen Midrasch im richtigen Lichte betrachten. Wir dürfen nämlich ohne Weiteres voraussetzen, dass die Praeexistenzlehre ein viel umstrittener Punkt zwischen Juden und Christen war, denn obwohl, wie wir schon oben bemerkten, die Praeexistenz des jüdischen Messias weit entfernt ist von der christlichen Logoslehre, so ist doch immerhin nicht zu leugnen, dass von einem geschickten Apologeten der jüdische praeexistirende Messias leicht in christlichem Sinne gedeutet werden konnte. Was Wunder also, wenn man, um den Christen den Wind aus den Segeln zu nehmen, die „reale" Praeexistenz in eine ideelle ummodelte? Allerdings musste der Thron Gottes[2]) als etwas ganz Ausserweltliches seine reale Praeexistenz behalten, ebensowenig konnte man an der realen Praeexistenz der Thora rütteln, da man sie mit der himmlischen Weisheit identificirte, deren Praeexistenz

---

[1]) Gen. R. cp. 15 גן בעדן „מקדם" את סבור קודם לבריתו של עולם ואינו אלא קודם לאדם הראשון. Aber gerade in מקדם liegt nach Pess. 54a der Beweis für die Praeexistenz des Paradieses.

[2]) Auch das slavische Henochbuch (Deutsch von N. Bonwetsch, Abh. d. kgl. Gesel. d. Wiss. z. Göttingen, N. Folg., Band I, N. 3 1896) weiss von der Schöpfung eines himmlischen Thrones zu erzählen. Cp. 25 daselbst heisst es: „Und ich stellte mir einen Thron hin und setzte mich auf ihn."

schon in der Bibel behauptet wird. Der Messias[1]) dagegen musste seine „reale" Praeexistenz um die „ideelle" vertauschen, während Paradies und Hölle nur insofern noch praeexistirend blieben, als sie der Schöpfung des Menschen vorausgingen. Ja man ging in jüdischen Kreisen noch weiter, indem man das Paradies und die Hölle überhaupt aus der Zahl der praeexistirenden Dinge eliminirte — mit dem Negiren des Heilsgedankens bei der Schöpfung war auch wirklich für Paradies und Hölle kein Platz mehr unter den praeexistirenden Dingen — und an deren Stelle zwei Dinge substituirte, deren Praeexistenz nur „ideell" genommen werden kann, womit der Beweis geliefert sein soll, dass ausser den rein himmlischen Wesen, wie dem Thron der Herrlichkeit und der Thora, die Praeexistenz nur „ideell" gemeint sei.

Wagte man nun auch nicht die Praeexistenz der Thora anzutasten, so suchte man wenigstens der Haggada von der mitwirkenden Kraft derselben bei der Weltschöpfung eine andere Wendung zu geben. Im Gegensatz zu der alten haggadischen Deutung von בראשית durch על ידי התורה heisst es in jüngeren Midraschim[2]) nur העולם לא נברא אלא בזכות התורה „die Welt ist nur wegen der Thora geschaffen". Hier ist die Thora nicht mehr das Instrument Gottes, dessen er sich zur Weltschöpfung bediente, sondern die Ordnung, die die Welt zusammenhält. Eine noch grössere Umwandlung erlitt die oben von uns besprochene Haggada R. Simons von der Deutung des רוח אלהים auf den Geist des Messias. Ist nämlich die Praeexistenz des Messias nur ideell zu nehmen, so ist dieser Haggada der Grund entzogen, und daher machte die jüngere Haggada[3]) זו רוח של אדם daraus. Also lieber eine praeexistirende Seele Adams als eine solche des Messias. Dass aber diese Haggada nicht auf eine gnostisch-kabbalistische[4]) Ansicht von der Identität des Urmenschen mit

---

[1]) Eine stillschweigende Veränderung hat unser Midrasch auch mit dem praeexistirenden בהמ"ק vorgenommen. Es ist nämlich sicher, dass man in den alten Quellen mit „בהמ"ק" das himmlische Heiligthum bezeichnen wollte, denn nur von diesem — wozu Chagiga 12b zu vergleichen ist — lässt sich eine „reale" Praeexistenz aussagen, unser Midrasch dagegen nahm בהמ"ק in seiner üblichen Bedeutung, und so liess sich leicht die „reale" Praeexistenz in eine „ideelle" umwandeln.

[2]) Gen. R. I. Der Autor dieser Haggada ist R. Bannaja, ein Geschlecht jünger als der oben erwähnte R. Simon.

[3]) Midr. Schocher Tob, Cp. 139, 5.

[4]) Unter den Gnostikern ist es besonders die Grundschrift der Clementinen schon (vgl. Hilgenfeld, die Clem. Recogn., p. 70ff.), welche diese

dem Messias zurückgeht, zeigt sich am Auslassen des ursprünglichen Beweises für diese Haggada. R. Simon berief sich nämlich auf Jes. XI, 2, wo vom רוח י"י des Messias die Rede ist, in der jüngeren Haggada fehlt aber dieser Hinweis auf die Jesaias-Stelle, woraus deutlich hervorgeht, dass man absichtlich jede Anspielung auf den praeexistirenden Messias habe vermeiden wollen

Eng verwandt mit der oben besprochenen Haggada von der Thora als Weltordnung ist folgender Midrasch:[1]) מכות ישראל נברא העולם . . מהו בראשית אלו ישראל שנקראו ראשית שנ' קדש ישראל לי"י ראשית תבואתו. „Wegen Israel ist die Welt erschaffen, denn es heisst בראשית, womit Israel gemeint ist, welches ראשית genannt wird. So sagt der Prophet Jeremias II, 2: Heilig ist Israel dem Herrn, das Erste "ראשית„ seines Ertrages. Der Grundgedanke unseres Midrasch ist eine folgerichtige Entwickelung der Lehre von der welterhaltenden Kraft der Thora, die erst durch Israel zu ihrer vollen Geltung gelangte. Wir wissen jetzt, worauf Aussprüche der Apokryphen wie[2]) „quoniam „dixisti", quia propter nos creasti saeculum" oder[3]) „propter quos „dixisti" creasse mundum" zurückgehen. Wir haben in der Apokalypse nicht allein denselben Gedanken wie im Midrasch, sondern sogar die Behauptung, dass in der Schrift = „dixisti" von der Notwendigkeit Israels für die Existenz der Welt die Rede ist, ein deutlicher Beweis für das Alter der haggadischen Auslegung von בראשית = ישראל. Wie wenig aber diese hohe Meinung von Israel eine nationale Eitelkeit ist, zeigt sich darin, dass die alten Kirchenväter genau dasselbe von den Christen, nach ihrer Ansicht dem wahren Israel, aussagen. „Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον", lesen wir in der altchristlichen Epistula ad Diogen.[4]) und ebenso meint Justin Mart.[5]): Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν

Idee entwickelt. Ueber eine verwandte Idee der Kabbala siehe Joël, „die Religionsphilosophie des Sohar".

[1]) Tanch. 1 b.

[2]) 4 Esr. Cp. 6, 55, vgl. ferner 7, 11 und 14, 31.

[3]) Apok. Baruch (Syrisch) 21, p. 79. — Auffallend ist, dass die Assumpt. Mos. Anfang ebenfalls zwar diese Behauptung aufstellt „creavit enim orbem terrarum propter plebem suam", dagegen den Zusatz „dixisti", also einen Hinweis auf die heilige Schrift nicht hat. Darf etwa daraus das höhere Alter dieser Apokalypse gefolgert werden, indem nämlich der Gedanke von der Unentbehrlichkeit Israels für die Welt entschieden das ältere ist als seine Herleitung aus der Schrift?

[4]) Cp. VI gegen Ende.

[5]) II. Apologie, Cp. VII Anfang.

σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν.

Ibid.

Der scheinbare Dual von השמים veranlasste zunächst die Vorstellung eines Himmelspaares, und so ist uns noch in einem jungen Midrasch[1]) die Notiz aufbewahrt, dass die Rabbanan — also die officielle Meinung — die Existenz zweier Himmel behaupten רבנן אמרו שני רקיעים הן.

Der älteste Zeuge für diese Annahme einer Zweizahl von Himmeln dürfte wohl Philo[2]) sein, der freilich in seiner allegorisirenden Weise einen körperlichen und einen materiellen Himmel daraus machte. Dieser allegorischen Auffassung vom Himmelspaare folgen auch Justin Martyrus, Clemens Alexandr., Origines und Eusebius, während bei den Antiochensern die alte haggadische Auffassung sich erhalten hat. Bei Theoph. Antioch. heisst es[3]): τῇ μὲν οὖν πρώτῃ ὑποθέσει τῆς ἱστορίας καὶ γενέσεως τοῦ κόσμου εἴρηκεν ἡ ἁγία γραφὴ οὐ περὶ τούτου τοῦ στερεώματος ἀλλὰ περὶ ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ οὐράτου ἡμῖν ὄντος μεθ' ὃν οὗτος ὁ ὁρατὸς ἡμῖν οὐρανὸς κέκληται στερέωμα und ähnlich bei Theodoretus[4]): ὡς εἶναι δῆλον, ὅτι κατάπερ οὗτος ὁ οὐρανὸς ἡμῖν ἐστιν ὄροφος ἡ δὲ γῆ ἔδαφος, οὕτως ὁ ὁρώμενος οὐρανὸς ὄρυφον ἔχει τὸν ὑπερκείμενον οὐρανόν.

Aber schon in sehr alter Zeit muss die Meinung von der Siebenzahl der Himmel in Volkskreisen sehr verbreitet gewesen sein, und wenn wir im Talmud diese Meinung erst R. Simon ben Lakisch zugeschrieben finden, ר׳שמעון ב״ל אמר ז׳רקיעים הם וילון רקיע שחקים....[5]), so ist es so zu verstehen, dass

[1]) Midr. Tehil. 114. — Aus einer missverstandenen Abbreviatur, nämlich aus רב' = רבנן ist Deut. Rb. 34 רב gemacht worden. Vielleicht verdankt auch die Behauptung des Talmud Chag. 12b, dass R. Jehuda zwei Himmel annimmt, demselben Umstand, indem man רב' in „רבי" auflöste und dann dessen eigentlichen Namen Jehuda hinzufügte, ihre Entstehung.

[2]) Ueber die Himmel bei Philo und den hier erwähnten Kvv. vgl. Siegfrieds „Philo", p. 233, 236, 347, 359, 363.

[3]) ad. Autol. II, 13.

[4]) In seinem Comm. z. Genes. Anfang.

[5]) Chag. 12b. — Nach Aboth de-Rabbi Nathan 37 ist es schon R. Mëir — Mitte des zweiten Jahrhunderts —, der sieben Namen für die sieben Himmel aufzählt. Auf eine noch ältere Quelle scheint Psk. de-R. Kah. 154b zurückzugehen, denn sie kennt noch nicht den fremdländischen Namen וילון für den untersten Himmel. — Das aethiopische Hexaëmeron zählt nur

dieser Autor in den vielen biblischen Synonymen für Himmel die alte Volkslehre bestätigt fand, und dass er auf Grund diesser biblischen Benennungen der Himmel die verschiedenen Funktionen derselben bestimmte. Wenn man nämlich berücksichtigt, dass in den Testam. XII Patr.[1]), in der (slavischen) Apokal. Baruch[2]), im Testam. Abrahams[3]), in der Ascensio Jes.[4]) und im (slavischen) Henochbuche[5]), die Siebenzahl der Himmel behauptet wird, so kann man unmöglich in Abrede stellen, dass im Jahrhundert Jesu von Nazareth, der muthmasslichen Entstehungszeit dieser Apokryphen, diese Lehre im Volke weit verbreitet war. Für die Popularität dieser Lehre spricht auch die Thatsache, dass die Gnostiker[6]), die häufig Volkslegenden und populäre Vorstellungen in ihren philosophischen Systemen verarbeiteten, ebenfalls sieben Himmel annehmen. Wenn aber die ebionitisch-gnostischen Clementinen mit grosser Bestimmtheit behaupten, es gäbe nur zwei Himmel, einen sichtbaren und einen unsichtbaren[7]), so können wir angesichts der oben besprochenen Ansichten bei Philo und im Midrasch unmöglich mit Hilgenfeld[7]) etwas ganz Originelles „mit der allgemeinen Ansicht in Widerspruch Stehendes" darin sehen. Wir haben nämlich auch sonst in den Clementinen Anklänge an den Midrasch, besonders bei der Darstellung der Schöpfungsgeschichte. So stimmt z. B. die Ansicht der Clementinen[8]) „cum fecisset Deus caelum et terram tamquam „domum unam", fast wörtlich mit der Lehre R Simons ben Jochai — blühte gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts — überein, der ebenfalls sich folgendes ähnlichen Bildes bedient, um das Verhältniss zwischen Himmel und Erde zu bezeichnen: שניהם

3 Himmel (Abh. d. kgl. Akd., München, 1882, p. 218) wahrscheinlich auf Grund von II Kor. 12, 2, vgl. aber auch Midr. Theh. l. c. und Irenäus ad. haer. I, 5, 2; dasselbe berichtet Irenäus auch von den Markosiern l. c. I, 17 (14) 1.

[1]) Testm. Levi III.

[2]) Deutsch von Bonwetsch, Nachr. kgl. Gesellsch. d. Wiss. z. Gttn. 1896, p. 94 ff.

[3]) Nur slavisch erhalten; deutsch von Bonwetsch 1897. S. cp. 19 und p. 58.

[4]) Dillmann cp. III, p. 12, IX, p. 40.

[5]) Abh. kgl. Gesellsch. d. Wiss. Gött., N. Folge, B. I, Nr. 3, Kap. 20 Versio B (der untere Text).

[6]) Ueber die Valentinianer siehe Tertull. adv. Valent. 20.

[7]) Vgl. über diese Lehre der Clementinen Hilgenfeld, die Clem. Recogn., p. 87 und Recogn. liber I, 27, l. III, 26—30.

[8]) Recogn. liber I, 27.

(לא נבראו אלא כאלפס וכסויה[1]. Sie beide — Himmel und Erde — sind geschaffen worden wie ein Topf und der dazu gehörige Deckel." — Einen ferneren Beweis dafür, dass die Lehre von den sieben Himmeln mehr im Volke als in den Lehrhäusern ihre Vertreter hatte, liefern uns die Kirchenväter. Die[2]) „Altercatio Jasonis et Papisci" ist die einzige christliche Schrift aus der patristischen Zeit, welche die Siebenzahl der Himmel lehrt, und sogar aus dieser Schrift ist es von ihrem lateinischen[3]) Umarbeiter gestrichen worden.

Zum Schlusse noch einige Worte über die Namen der einzelnen Himmel und ihre Functionen. R. Simon ben Lakisch[4]) fand sechs Himmelsnamen in der Bibel, um aber für alle sieben Namen zu erhalten, musste er zum Lateinischen greifen und zwar nennt er den untersten Himmel וילון (= velum), mit der charakteristischen Bemerkung, dass dieser Himmel überhaupt keine Bedeutung habe (אינו משמש כלום); der oberste Himmel, der Sitz des Herrn, führt bei ihm den Namen „ערבות". Denselben Namen hat der siebente Himmel auch im slavischen Buche Henoch[5]): Im zehnten Himmel ist Gott, in hebräischer Sprache wird er — der Himmel — Arabat (l. Araboth) genannt. Die nähere Beschreibung des höchsten Himmels in dieser Apokalypse ist ebenfalls gleich der des Talmud. ערבות . . . שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת וכסא הכבוד, מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות. Im — siebenten Himmel — genannt „Araboth" befinden sich die Ophannim, die Seraphim, die heiligen Chajjoth, die Engel des Dienstes und der Thron der Herrlichkeit, auf dem der König und lebendige Gott

---

[1]) Genes. R. cp. I gegen Ende.

[2]) Citirt von Maximus Confessor in seinen Scholien zur theol. Myst. des Areopagiten, Cp. I, p. 17., edit Corder. Origines c. Cels IV, 51, ff. giebt sich redlich Mühe, dieses Schriftchen als ein volksthümliches, welches keine Autorität für Gelehrte habe, darzustellen, wobei ihm wohl auch die Lehre von den 7 Himmeln nicht recht passte. Origenes nämlich verwirft diese Lehre, trotzdem ihm bekannt war, dass in der „Baruch-Apokalypse", welche er „Baruch prophetae librum" nennt (de Princip. II, 3,6) dasselbe sich findet, vgl. c. Cels. VI, 21.

[3]) S. Text. u. Untersuch. I, 3 p. 128. — Aber nicht, wie Harnack meint, als „opinio judaica".

[4]) Chagiga 12b.

[5]) In Versio A (oberer Text) cp. 20 ist unsere Stelle entschieden corrumpirt, indem da ein plötzlicher Sprung vom siebenten Himmel in den zehnten gemacht wird und erst nachträglich im Cp. 21 der achte und der neunte Himmel ihre nähere Bestimmung erhalten. Von dieser Verwirrung ist Versio B. frei, wo richtig der siebente Himmel als der allerhöchste bezeichnet wird.

hoch und erhaben thront"; so lautet die Schilderung des siebenten Himmels im Talmud, wovon das im Buche Henoch entworfene Bild des siebenten Himmels nicht wesentlich abweicht[1]). Und ich sah, heisst es daselbst — im siebenten Himmel — feurige Heerschaaren grosser Erzengel, leibloser Kräfte und Herrschaften, Principien und Mächte, Cherubim und Seraphim, Throne und Vieläugige[2]), neun[3]) Legionen, die leuchtenden Stände der Ophannim." Zu der weiteren Beschreibung der Himmel im Talmud finden sich in ausserrabbinischen Schriften wenig Parallelen, nur bezüglich des vierten Himmels scheint eine alte Tradition existirt zu haben. Der Talmud beschreibt den vierten Himmel, „Sebul" von ihm genannt, als denjenigen, in dem Jerusalem, der Tempel und Altar sich befindet, und dessen Priester der Erzengel Michael ist. זבול שבו ירושלים ובהמ"ק בנוי ומזבח ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן[4]). Da nun unsere Stelle entschieden das himmlische Jerusalem in den vierten Himmel verlegt, so wäre es sehr auffallend, wenn nicht dasselbe als der Aufenthaltsort der verschiedenen Frommen angegeben wäre, und so gewinnt der Zusatz, den manche alte Quellen zu unserer Stelle bieten, nämlich dass Michael die abgeschiedenen Seelen der Frommen Gott darbringt, (עומד ומקריב עליו קרבן נשמותיהן של צדיקים[5], an Glaubwürdigkeit. Damit würde dann die Angabe in den Testam. XII Patr. übereinstimmen[6]).

Auch die Valentinianer verlegen das Paradies (= himmlisches Jerusalem) in den vierten Himmel, wenigstens bezeugt dies Irenäus von ihnen[7]): ὡς καὶ τὸν παράδεισον ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα τέταρτον ἄγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν. Diese Behauptung des Irenäus wird durch die Excerpte des Theodotus bestätigt, in denen zu lesen ist[8]): ὅθεν ἐν τῷ παραδείσῳ, τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ, δημιουργεῖται (ὁ ἄνθρωπος). ἐκεῖ γὰρ χοϊκὴ σὰρξ οὐκ ἀναβαίνει, ἀλλ' ἦν τῇ ψυχῇ θεία οἷον σὰρξ ἡ ὑλική.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) l. c.

[2]) Gemeint sind nach Ezech. I, 18 die חיות הקדש.

[3]) Maimonides zählt auf Grund der verschiedenen Benennungen der Engel in der Bibel 10 Classen Engel, womit wohl unsere 9 Legionen zusammenhängen dürften, indem man nur von „אלוהים" als Engelnamen absieht. S. Jesode ha-Torah II, 7.

[4]) Chagiga 12a.

[5]) So liest עין יעקב z. St., vgl. ferner Tossaphot Ende Menach.

[6]) Testam. Levi III. . . εἰς τέταρτον . . . ἅγιοί εἰσιν.

[7]) adv. haer. 5, 2.

[8]) Clement. Alex. Opp.. ed. Sylburg, p. 797, l. B.

Die italienische Litteratur der Juden.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung v. S. 522) [1].

Um diese Zeit ging zum Christenthume ein Jude über, dessen Identification nach Bartolocci's und Assemani's Ungenauigkeiten sich nur durch Autopsie von Mss. im Vatican wird feststellen lassen. Joh. Paulus Eustachius allein verdiente nicht die Mühe, welche man sich mit der Sammlung der betreffenden Notizen gegeben hat [zuerst Catal. Bodl. p. 1767, dann Hebr. Bibliogr. X, 97; Vessillo, 1881, p. 270 (vgl. Lattes, ib. 1882, p. 12); Catal. Hamb. n. 272, S. 113, l. Z. lies לכבוד; Berliner, Gesch. d. Juden in Rom II, 2, 193; Sacerdote, Rev. des Et. J., 1895, p. 264; Vogelstein und Rieger, Gesch. II, 283, vgl. S. 112]. Allein es hängt damit die Feststellung der römischen Familie de Nola (Nolano), die Zeit und Zugehörigkeit verschiedener Mss. zusammen. Ich will daher versuchen, soweit es geht, das Material kurz nochmals zu ordnen, und zwar zuerst, was wir von Joh. Paul Eust. wissen, dann, was von der Familie de Nola bekannt ist.

Jo. P. E., Scriptor des Vatican, starb etwa 60 Jahre alt, Anfang des XVI. Jahrh., nachdem er vor 1568 das Christenthum angenommen hatte. So berichtet Bartolocci IV, 33 (bei Wolf. I, III, 1441 unter Menachem de Nola, während nur die Verweisungen I, p. 479 und 765 Menachem b. Jakob angeben). Das Alter ist doch wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen (Imbonatus hat unseren Johannes gar nicht!) Bis zum Jahre 1601 lässt sich auch seine litterarische Thätigkeit verfolgen.

In italienischer Sprache verfasste er:

1) *Discorsi salutari*, 8. Neapoli 1582, worin er sich Eustachio,

[1]) Nachträglich erwähne ich den Prospect eines *studio* von *David Provinciale* (1564, nochmals abgedruckt in Bril's Libanon V, 1868), welcher (S. 435, 450) das Studium des Lateinischen und Italienischen empfiehlt. Seine Ableitung des italienischen *ospidale* (Spital) von אוסף חולים, in seinem wahrscheinlich nicht mehr existirenden דור המלגה, beweist allerdings keine eigene Kenntnis des Lateinischen. Es erinnert an קול יפה für Calliope bei dem jüngeren Zeitgenossen Jehuda Muscato in *Nefuzot Jehuda* n. 1, wo verschiedene musikalische Ausdrücke in italienischer Sprache — in einer Predigt über Musik — erklärt werden.

neofito nennt[1]): es sind neun Discurse nebst einem Anhange *discorso della vita del Neofito*, worin W. III, p. 691 eine „ratio vivendi" eines Bekehrten überhaupt sieht: es ist wohl vielmehr nur das Leben des Verf. selbst, wie W. I, p. 769 angiebt. Das J. 1582 haben nicht bloss Bartol. bei W. l. c., sondern auch De Rossi (libri stamp. p. 56, col. 1), 1592 bei B. ist wohl Druckfehler. W. schliesst aus der, Rom 1575 datirten Widmung an Gregor XIII, dass eine ältere Ausgabe vorhanden sei; doch kann das Ms. so lange ungedruckt geblieben sein. Fürst B. J. III, 38, 39 excerpirt in seiner Weise, Wolf, ohne den Namen des Vaters.

2) *Sacro settenario*, ein Beweis, dass die Siebenzahl ebenso im N. T. als im A. T. angewendet sei, also beide von demselben Gott herrühren (diesen Beweis findet schon Lorinus [so lies im Vess.] bei W. I, p. 770 „mehr fromm als giltig"), mit einer Widmung an Cardinal Aloysius d' Este 1578, Neapel 1579 („secundum" bei W. III, 691, wohl wieder Conjectur?).

3.) „*Giubileo* ossia Sposizione delle rime sopra l'organo di S. Gio. Laterano fabbricato per ordine di Clemente VIII, l'anno santo (1600). Testo ebraico col suo volgarizzamento e con illustrazioni. Ragionamenti agli Ebrei. Catalogo di tutti i libri Ebraici che si trovano oggi (1575). Discorso sopra le lamentazioni di Geremia. Quattro discorsi. Observationes in Talmud A (so) de ejusdem correctione tempore Pii IV."

Ms. der Ambrosiana in Mailand, nach einem Briefe von M. de Latas an mich, im Vessillo 1882 p. 125; wahrscheinlich eine Abschrift von Ms. Vat. 6154, worin nach Bartol. (vgl. Wolf. III, 692, Vessillo 1882, p 270): De aperitione portae sanctae: „ad judaeos de S. missae sacrificio" und über Ruth, wohl identisch mit den obigen 4 discorsi.

4) De duodecim Sephiroth, hebräisch, mit Umschreibung in italien. Sprache und Schrift, anfangend: „Questi sono li nomj qualj si danno attute (sic) le Sephirot a ciascheduno [l. ci . . . a] in particolare." Darauf folgt eine italien. Übersetzung des *Porta* [lies Porte] *di luce* [offenbar שערי אורה von Josef Gikatilia]. Zuletzt andere Alphabete nach הפליאה, angeblich von Nechunja b. ha-Kana.

Ms. daselbst, nach den groben Fehlern zu schliessen,

[1]) *Renato* bei Vog. u. R. II. 284 = Neofito: vgl. unter J. 1621.

— Bei den nachfolgenden Citaten bedeutet B. Berliner, HB. Hebr. Bibliogr., Sac. Sacerdote, VR. Vogelstein und Rieger, W. Wolfius.

wohl nicht Autograph. — [Dieselbe Bibliothek enthält auch eine hebräische Abschrift mit italien. Titel (wohl ohne Übersetzung), der kabbalist. Schriften שרשים (wahrscheinlich Auszug aus Josef ibn Wakkar) und תמונה, beendet 12. Januar 1601 von Giov. Battista Camagna wahrscheinlich gleichfalls Neophyt, vielleicht Schreiber im Vatican, für den Cardinal Carlo Federico *Borromeo*, auf Befehl (per ordine) des Gio. Pablo Eustachio, der also 1601 noch lebte.]

5.) Ms. Vat. 3565 enthält 6 Abhandl., worunter n. 3 über Adel (nobilitate), insbes. der Juden, n. 4 über den Unglauben derselben (Bart. Wolf III, 602).

In Ms. 70 des Vatican schrieb er zu תפוחי זהב über Hohel. von Mose b. Isak Chalajo einen italien. Index der mit christlichen Ansichten übereinstimmenden Stellen und hat dadurch veranlasst, dass Moses selbst für einen Neophyten erklärt wurde.

Seine latein. Censuren zu hebr. Werken enthält Cod. Neofiti 39; Sac. (Rev. XXX, 280) giebt die 87 latein. Überschriften des ganzen Ms., wovon n. 3, 6, 7, 24, 25, wie im Catal. (bei VR. 284, A. 7 fehlen die beiden letzten) dem J. P. E. angehören.

J. P. E. hat sein Italienisch gewiss nicht erst als Christ erlernt; was wissen wir von dem Juden? wie es scheint, mit Sicherheit nur den Namen Nolano, der bereits als Familiennamen galt. Meine Nachforscher oder Nachschreiber haben „Menachem b. Jakob" gar nicht in Betracht gezogen, welchen doch Bartolocci (IV, 33)[1]) nicht ganz aus der Luft gegriffen hat, und den ich in Catal. Bodl. als Verwandten des Elia bezeichnete.

Zur Familie de Nola haben VR. II, 26, nur wenige Glieder in ein Verwandtschaftsverhältnis zu bringen gesucht; hier wird es zweckmässiger sein, alle mir bekannten alphabetisch aufzuzählen; umsomehr als im Index bei VR. ein Schlagwort Nola und manche Namen fehlen.

Benjamin b. Sabbatai 1562 (VR.).

Elia de Nola bezeichnet jedenfalls mehr als eine Person; die stillschweigende Identification des Übersetzers Elia b. Josef (1537) mit dem Arzte in Bologna (vor 1588) und dem Mitarbeiter des Moses Alatino (vor 1574) habe ich (Hebr. Übers. S. 476) als wahrscheinlich bezeichnet; der Arzt ist

[1]) Berliner S. 194: „Cod. 340 enthält seine Abschriften aus d. J. 1596—99; Assemani schreibt hier falsch..."

wohl der Verfasser der Abhandlungen ממגד תבואות שמש, ms. Schönblum 104, geschr. 1563 von Samuel Archevolti; אר"י ist schwerlich ראש ישיבה; Perles (Studien 1884) S. 416 citirt irrtümlich Ghir. 107. Unerwiesen ist die Identität dieser Persönlichkeiten mit dem römischen Vert. des GA. vom Dezemb. 1572 (333) — nicht 1573, wie im Catal. Bodl. ohne Ansicht der Stelle bei Lampronti III, f. 26b (nicht IV, wie bei Mortara, Indice, p. 44., wo nur diese Quelle, und sonst kein anderer de Nola, und bei VR. 260, A. 2). Im Index bei VR, S. 444 ist unter Elia b. Josef auch S. 180 angegeben; dort finde ich nur einen Arzt Elia 1590 [1]). In ernsten Geschichtswerken müssen Conjekturen, wie Alles, was nicht documentarisch belegt ist, deutlich als solche bezeichnet werden. Die gegenwärtige Untersuchung ist geeignet, diesen Übelstand zu beleuchten. Ohne Kenntniss des väterlichen Namens kommt man schwer zur Sicherheit.

Elia b. Menachem de Nola wurde schon von Assemani und in Catal. Bodl. mit J. P. E. identificirt; dafür treten B., Sac. und VR. ein, letztere ergänzen E. b. M. b. Sabbatai; ich komme auf die Combinationen über Men. unter diesem zurück. Elia vollendete den Sohar, Ms. München 68, im J. 1548, also mindestens 53 Jahre vor seinem Tode, was sich mit dem nicht viel über 60 J. alten J. P. E. nicht gut vereinigen lässt, weshalb ich Manachem b. Jakob für sicher hielt (HB.). Berliner hat die in HB. verzeichneten Mss. im Vatican angesehen, aber die Sicherheit über die Hauptfrage nicht erzielt oder nicht deutlich ausgedrückt, abgesehen von Ungenauigkeiten. Hervorzuheben ist: N. 70 schrieb E. b. M. 1556 noch als Jude. J. P. E. schrieb die Gematria u. Mose Calaio in n. 69 (s. unten), die er auch in den *Sal. Discorsi* citirt; die Worte „der früher Elia b. Menachem ha- Rofe de Nola sich nannte" stehen so im Ms. selbst, oder ist das B's. Bemerkung mit Bezug auf n. 70?. Sind beide von derselben Hand? Damit wäre die Frage allerdings erledigt und die Angabe Assemani's unter n. 69 begründet. Bezieht sich הרופא dann auf Elia oder Menachem? B. giebt irrtümlich n. 75, das J. 1586 (für 1568) und den Namen des auftragenden Bibliothekars Amulio, Amolsio fungirte 1505—70 (Assem., p. LXIV). Auch B. meint, der Schreiber 1548 sei „ohne Zweifel identisch".

[1]) S. 283 A. 5 heisst es: Perles S. 216 schreibt (Vat. 70) dem Rabbiner(!) zu, der aber Elia b. Jakob [lies Josef!] hiess. Alles Confusion.

Das Datum 1546 in N. 272, welches ich für verdächtig erklärte, ist in der That 1590.

Immanuel. Perles (Studien 1884) hat aus Ms. München 23736 drei italienische Briefe aus Rom vom J. 1555 veröffentlicht; in n. 10 der Sammlung (S. 216) bezeichnet Masius den Schreiber als „Emanuel de Nola"; gezeichnet ist „vostro servitore helia m. (so) et Emanuel de Nola *hebreo*;" in 11 und 12 nur helia etc." Masius bezeichnet auf der Adresse n. 12 mit „Elias". Überall spricht nur eine Person im Singular von sich, — und das Italienische, - abgesehen von offenbaren Lese- oder Druckfehlern, wie S. 219, Z. 7 u. 9 *granne* für *grande* und *belli* für *delli*, — verrät keinen gewandten Stylisten. Die Identität von Elia und Emanuel liesse sich herstellen, wenn für „et" oder „m et" das Wort *di* (= Sohn) gesetzt würde. Emanuel oder Manoel ist öfter der italienische Namen für Menachem (s. unten), wir hätten also Elia ben Menachem. Der Irrtum des Masius konnte daher rühren, dass er bei n. 10 nur den letzten Namen, der hier eine besondere Zeile bildet, für den des Schreibers nahm. Die Schwierigkeit der Sache gestattet diese Hypothese, welche in München durch Besichtigung des Ms. zu prüfen wäre. Eine andere Emendation, wodurch Em. der italien. Name des Elia selbst wäre, bliebe meines Wissens ohne Analogie. Perles nahm ohne Anstand Elia für b. Menachem und Immanuel für ben Jekutiel de Nola [1]), für welchen 1548 ms. Paris 794 von Chajjim ibn Gatigno [2]) geschrieben wurde, der also schwerlich der bezahlte Copist für Masius war. Nach Perles ist Elia „sicher" b. Menachem, der ebenfalls Arzt war (also ist הרופא auf E. bezogen). Er bemerkt ferner: „ein Sohn oder Angehöriger des Letzteren ist vielleicht später zum Christenthum übergetreten." Hier kann doch nur an J. P. E. gedacht sein, der aber jedenfalls nicht ein Sohn des E. b. M. sein konnte.

Bei Berliner scheint die Correspondenz mit Masius wenig oder gar nicht berücksichtigt. Für VR. S. 260 ist der Correspondent des Masius (der für Geld abschreibt) ohne Weiteres

---

[1]) „Minola" im Par. Catalog, habe ich unter Cod. Schönbl. 104 berichtigt.

[2]) Bei VR. II, 113 ist nachzutragen: Chajjim copirte, in Venedig um 1551 vier Mss. in München: 83 (im Catal. in beiden Ausgaben falsch בן שמעון), 96, 203, 303 (in meiner Abh. in den Münch. Sitzungsber. v. 3. Juli 1875 S. 178, Z. 3 lies: Chajjim Gat., mit den 4 Mss. also Summe 20); in Ven. copirte er noch 1570 Ms. Parma 77 (Perreau 85, p. 73).

der Arzt und Rabbiner; unter Immanuel b. Jekutiel (S. 213) ist von der Correspondenz mit Masius nicht die Rede; die Quelle für Imm. b. Menachem, 12. Jan. 1578, Bruder des Sabbatai (S. 260 A. 1), ist nicht angegeben, er fehlt auch im Index S. 447).

Menachem hiess wahrscheinlich der älteste bekannte „de Nola", vielleicht der Ahnherr der nachmals so bezeichneten Familie, nämlich *Mano el de Nole* (so) 1496 in Amalfi (HB. XX, 45 bei Perles l. c. S. 416). — Wegen der Namensverbindung erwähne ich hier Men. b. Elia, ohne Familiennamen, bei Ghirondi, S. 262 und 263 n. 109 = 111. Ein Arzt Men. de Nola erscheint in den römischen Gemeindebüchern (Berliner, Mag. I, 84, die Herbeiziehung des Sabbatai, genannt Donnolo, habe ich zu Cod. Hamb. 272 abgewiesen): bei VR. S. 112 im J. 1543 Men. b. Sabbatai, s. weiter unten. Wenn ich bei Men. b. Jakob in Ms. Hamb. 272 an de Nola dachte, so geschah es wegen des darin enthaltenen hebr. Gebetes an Christus und der früher angenommenen Identität mit dem Neophyten. Das Ms. enthält Jüdisch-Deutsches: ist die Familie de Nola eine deutsche?

Men. b. Sabbatai de Nola lebte 1543 in Rom (s. oben), und es liegt sehr nahe, dass er der Vater von Sabbatai und Immanuel ist, welche mit dem J. 1570 und 1578 bei VR. S. 260, A. 2 ohne Quelle angegeben sind, etwa auch der Vater des Elia, der daselbst nicht als erster Sohn angeführt wird, während Menachem im Index S. 450 überhaupt fehlt, auch S. 260 unter Men. b. S. Mit letzterem ist wohl richtig identificirt Men. b. Sabb. de Nola, dem, wie seinem Sohne Elia, ms. Par. 1041 gehörte. Nach VR. ist dieser auch der Vater des Neophyten. Dazu kommt aber S. 283 eine theilweise auf Missverständniss gebaute doppelte Combination. Ein nicht näher bezeichneter Men. b. Sabb. vermiethet (*let*) 2 Häuser einem unbekannten Raphael (Ms. Neub. 427). VR. übersetzen *let* „testirt", vermuthen in Rafael einen Sohn und in diesem Testament eine Missbilligung des Abfalls Elias. — der also als einziger Sohn angenommen wird. Dass alles dieses auf einer Combination beruhe, kann Niemand errathen, der nicht, anderweitig gewarnt, die Citate nachschlägt. Dass Menachem Arzt war, beruht ebenfalls auf der unsicheren Unterschrift Elias, wie wir oben gesehen.

Ich verzeichne nunmehr, nach einer sehr merklichen Ermüdung meiner selbst, die folgenden Namen ohne weitere Untersuchung.

Moses b. Benjamin b. Sabbatai 1565 (VR. 260).

Sabbatai Vater des Benjamin (letzter 1562).

Sabbatai b. Menachem (1570 s. oben unter Menachem); beide fehlen im Index S. 453).

Samuel b. Sabbatai erscheint 1536 in den Notariatsakten (VR. 286); er wird ohne Weiteres zum Onkel des Elia b. Menachem und Bruder des Menachen in Ms. Paris 1041 gemacht.

Wenn ich andere Glieder dieser Familie übersehen habe, so soll es mich nicht wundern; die Mittheilungen über jüdische Litteratur zersplittern sich ja immer mehr!

(Fortsetzung folgt).

Mordechai Model Oettingen und seine Kinder.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

ר׳ לעמיל בן ר׳ איצק רופא מברעמסל׳
הי׳ בן מוהרר ליב רופא מן ווין
ור׳ איצק רופא הי׳ חתן מוהרר לעמיל לוי
בן מוהרר מאדל סגל איטינגן שהי׳ בווין
וזה מוהרר מאדל סגל הי׳ לו ששה בנים

א מוהרר אברהם סגל שהיה בווין

ב מוהרר אלי׳ מאדלש מפפ

ג מוהרר שמעון דקק (ו)איטינגן אביו של ר׳ אפרים ווש

ד מוהרר משה סגל ממיץ

ה מוהרר טעבלי סגל מאיטינגין

ו מוהרר לעמיל סגל הנ״ל
ושתי בנות אשת איצק שיף

והשני׳ אשת זלמן הס נראדוואל בפפ

כל זה כתב מוהרר אפרים לוי איטינגין מן ווש
וזה ר׳ מאדל הי׳ נכד ר׳ שמעון גינצבורג
ר׳ אברלי מפ״פ הי׳ בנו של ר׳ מאדל
ובנו הוא פ״ו ר׳ אהרן איטינגין

Diese genealogischen Aufzeichnungen Ephraim Wallersteins hat R. Chanoch Henoch in Gunzenhausen, vormals Rabbiner in Schnaittach, der Sohn R. Jehuda Loebs von

Pfersee, der Herausgeber der Responsen und homiletischen Bemerkungen seines Vaters und seiner Vorfahren [1]), der Eintragung in seine handschriftliche Receptirkunde [2]) für werth gehalten. Jahre hindurch hatten diese in Minuskeln in den obern Rand der Innenseite auf dem linken Buchdeckel dieses Schriftchens gedrängten Notizen stets von Neuem meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen; die Bestätigung von anderer Seite für ihre Angaben wollte sich nicht finden lassen. Da brachte das eben im Erscheinen begriffene Werk David Maggid's in St. Petersburg über die Geschichte der Familie Günzburg [3]) die so lange entbehrte Bewahrheitung der ihrer Erweckung harrenden Urkunde. Baron David Günzburg veröffentlicht hier den aus Carmoly's Nachlasse in seinen Besitz übergegangenen Stammbaum, in dem ein späterer Nachkomme Model Oettingen's, Saul b. Samuel, der Urenkel seines Enkels R. Elia, der Rabbiner von Wengrow, die Kinder seines Urahns und deren ganze Geschlechtsfolge verzeichnet. Die Abschrift rührt von einer verwandten, aber noch späteren Hand her, von der Isachar Bär b. Jehuda Lema's aus Rappesweier, der im Jahre 1769 in Metz sein Werk: Jam Isachar erscheinen liess. Von zwei verschiedenen, völlig von einander unabhängigen Seiten her erfahren wir nunmehr Angaben über die Familie Oettingen, die sich in der wünschenswerthesten Weise bestätigen, beleuchten und ergänzen. Nur weiss es R. Chanoch Henoch besser als der eigene Sprosse des Geschlechtes, dass Model Oettingen, der Levite, nicht der Sohn des Nichtleviten [4]) Simon Günzburg, sondern sein Enkel gewesen ist.

David Mordechai Model von Oettingen war der Sohn des Elia, eines Schwiegersohnes des im 16. Jahrhundert unter den Juden in deutschen Landen begütertsten und wohlthätigsten Mannes, des 1585 verstorbenen und in Burgau beigesetzten Simeon Günzburg, dessen Andenken David Gans

[1]) שו"ת חינוך בית יהודה und ראשית בכורים Frankfurt am Main 1708. Chanoch Henoch b. Abraham, der Grossvater des Herausgebers, war 1659 Rabbiner in Oettingen, wo er Zebi Hirsch b. Josef's חלת צבי approbirt.

[2]) חלק ג' מספר חן וכבוד. Auf dem Titel der in meinem Besitze befindlichen Handschrift findet sich auch die Angabe: גמר ונשלם בכי טוב ליל ד' ת"א [= תענית אסתר] שנת תפ"ד לפ"ק ג"ה, d. i. Günzenhausen, 7. März 1724.

[3]) תולדות משפחות גינצבורג p. 251 ff.

[4]) Wie die seit Jahren im Druck befindlichen Grabschriften von Frankfurt am Main beweisen, gab es auch Günzburg, die Leviten waren. Vgl. No. 299, 391, 473, 1254.

in Prag mitten unter den gefeiertesten rabbinischen Grössen in seiner Chronik zu verewigen sich gedrängt fühlte. Höchst wahrscheinlich war dieser Elia der Mann Bona's oder Bünlin's, der in Frankfurt am Main verstorbenen und zu Grabe gebrachten Tochter Simeons[1]), da Model Oettingen ihren Namen seiner Tochter beilegte und auch seine Söhne den Namen der Stammmutter in ihren Familien fortpflanzten. Der Enkel Simeon Günzburgs war der Erbe seines Ruhmes, nicht aber seines Namens. Er war sich Mannes genug, einen eigenen Namen zu begründen und ein Haus aufzurichten, das an Ausbreitung und ehrenvoller Wirksamkeit mit dem des hochberühmten Grossvaters wetteifern konnte. Wie Simeon der Stammvater des über so viele Länder verzweigten, auf so vielen Gebieten des Wissens und des Wirkens verdienten Geschlechtes der Günzburg geworden ist, so hat Model den Namen seines Wohnortes, der baierischen Stadt Oettingen, einer Abfolge nicht minder bekannter Geschlechter vererbt und aufgeprägt[2]). Als Model in Oettingen, wo sein Seelengedächtniss noch heute lebendig ist[3]), wohl zu Beginn des 17. Jahrhunderts für immer die Augen schloss, waren seine Kinder bereits in den verschiedensten Gemeinden in den angesehensten Lebensstellungen, durch ihre Familienverbindungen und Leistungen ein Nachruhm des Vaters.

Allen Kindern Models voran leuchtete Abraham Oettingen, der am kaiserlichen Hofe von Wien als Factor eine so einflussreiche Stellung errang, dass er mehr als einmal dadurch der Wohlthäter und Schützer seiner Glaubensgenossen nah und fern zu werden vermochte. Hatten doch selbst die Juden von Mantua, über die der Würgengel in der Gestalt Aldhringens hergefallen war, der Fürsprache Oettingens, der dem Kaiser in Geschäften nach Regensburg zum Reichstage gefolgt

[1]) S. meine Mittheilung bei Maggid p. 180 und Günzburg ib. 252.

[2]) Mit Unrecht nennt daher Carmoly, histoire des medecins juifs, 184 gegen das Zeugniss des Stammbaums die Abkömmlinge der Familie Oettingen Günzburg.

[3]) יזכור אלהים נש' החסיד השלם במעשיו ומופלג בדוריו מוהר"ר מודל מרדכי במוהר"ר אליה הלוי ענאוויו עבור שעסק בצרכי בני המדינה באמונה והשתדל לעניים וישובים וגמל חסד עם עניים ועשירים והי' מבנים אורחים וגם נתנו בניו מממוני לצדקה בשו"ת תהא נש' צבצהח עשצ בנע אמן

war, 1630 mit ihre Rettung zu verdanken[1])! Als er Montag. den 25. Mai 1637 viel zu früh den Seinen entrissen wurde, hatte die junge, neuconstituirte Gemeinde von Wien das niederbeugende Gefühl, dass einer ihrer besten Männer aus ihrer Mitte genommen war[2]). Von seiner reichen Kinderschaar, aus der ihm vier in jungen Jahren dahinstarben, haben drei Söhne und zwei Töchter ihn überlebt und in zahlreichen Nachkommen seinen Namen erhalten. Elia, der Namenträger des Urgrossvaters, der älteste seiner Söhne, war Rabbiner in Wengrow und ein namhafter Autor auf dem Gebiete der rabbinischen Litteratur[3]). Hirz liess sich als Arzt in Przemysl, Löb als Schwiegersohn des Rabbiners Meïr Wahls in Brisk nieder. In dem Sohne des Arztes von Przemysl, dem als Primator von Prag und durch seine glänzenden Familienverbindungen bekannten Abraham Oettingen[4]), dem Ahnherrn des durch zahlreiche gefeierte Namen in der Geschichte des Rabbinates und der jüdischen Litteratur hervorragenden Hauses Oettingen oder Ettinger[5]), lebte das Andenken des Wiener Grossvaters ruhmvoll von Neuem auf. Als Bruder des Primators von Prag lernen wir jetzt den Beisitzer des Rabbinates von Turbin kennen, den Namensträger des Urgrossvaters, Mordechai Model, den Sohn des Arztes Naftali Hirz Oettingen aus Przemysl. Als er 1692 in der Druckerei des seinem Hause verwandten Josef b. Salman Schneor von Fürth den vierten Band der Responsen R. Josef Ibn Leb's von Neuem herausgab, war bereits im Manuscripte sein Commentar zum Pentateuch vollendet[6]), für den er die Approbation der bedeutendsten Rabbiner Polens und Deutschlands eingeholt hatte. Die Responsen, die ihm angeblich schon im Jahre 1682 zugeschrieben werden, sind jedoch aus der Liste seiner Leistungen zu streichen, da sie offenbar auf einer Verwechslung mit der Ausgabe Ibn Lebs beruhen, die J. Ch. Wolf[7]) geglaubt und

[1]) Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 23. n. 1

[2]) S. meine Mittheilung des Epitaphs bei Maggid, p. 183.

[3]) Wolf, Bibl. Hebr. III, 93, No. 236; Steinschneider, Cat. Bod. p. 948, No. 4967.

[4]) Kaufmann a. a. O. 182, n. 6.

[5]) Vgl. Ch. N. Dembitzer כלילת יופי, I, קט"ז ff.

[6]) Vgl. sein Vorwort. Hier nennt er sich: מרדכי דמתקרי' מאדל מביח לוי במוהר"ר נפתלי הירץ רופא מומחה לרבים מנוץ איטינגי דיין המצויין בק"ק טורבין יע"א.

[7]) Bibl. Hebr. III, 721. Bei Benjacob, Thesaurus, p. 559, No. 126 heisst der angebliche Autor: מרדכי מאטיל.

nachgeschrieben wurde. Dagegen ist die Amsterdam 1703 herausgegebene Sammlung von Glossen zum Pentateuch sicherlich sein Werk[1]).

Abraham Oettingen's Erfolge in Wien werden auch einen zweiten Sohn Models, Ascher Lämmle, dahin gezogen haben. Auch er nahm an dem Leben der Gemeinde werkthätigen Antheil. Als Spitalsvorsteher sehen wir ihn 1656 in ihrem Namen einen Vertrag mit den Behörden der Stadt Wien unterzeichnen, denn ihn haben wir in der hebräischen Unterschrift: Ascher Lembel Levi Oettingen-Ries[2]) der Originalurkunde im Archiv der Stadt Wien zu erkennen. Seine Gattin, die mit ihm aus ihrer baierischen Heimath nach Wien gezogen war, Bunlin, die Tochter Josbel Steppachs, war ihm bereits am 28. September 1637 im Tode vorangegangen[3]). Er selber ward am 5. September 1662 in die Wiener Erde gebettet[4]). Eine Tochter, Bunlin, die Namensträgerin seiner Grossmutter und seiner Gattin zugleich, an deren Geburt also die Mutter gestorben zu sein scheint, sehen wir Isaac, dem Sohne Jehuda Löb Winklers[5]), des angesehenen Arztes von Wien, des Freundes J. Ch. Wagenseils, die Hand zum Bunde fürs Leben reichen. Dadurch ergänzt sich die Geschichte dieser Wiener Aerztefamilie, deren Schicksale wir bisher nur in dem Absenker, der durch Dr. Jakob Winkler nach der Vertreibung von 1670 nach Posen gelangte, verfolgen konnten[6]). Wir sehen jetzt, dass Dr. Leo Winkler drei Söhne hatte, die auf drei verschiedenen Schauplätzen die ärztliche Kunst nach dem Vorbilde des Vaters übten und pflegten. Sein ältester Sohn Meïr, in dessen Namen wir ihn in seinem hebräischen Briefe an Wagenseil Freitag den 18. Juni 1656 einen Gruss bestellen sehen[7]), wandte sich nach Lublin, wo er bald zu Ruf und Ansehen gelangte Sein zweiter Sohn Jakob stieg in Posen in der Gemeinde wie im gesellschaftlichen Leben zu den höchsten Ehren und zu ungetheilter Anerkennung empor. Der dritte, Dr. Isaac Winkler, der am 13. December 1669 in Padua die philosophische und medicinische Doktorwürde er-

---

[1]) Wolf ib. 409, No. 923. Vgl. Günzburg a. a. O. 215.
[2]) Kaufmann a. a. O. 59, n. 1.
[3]) S. meine Mittheilung bei Maggid p. 183.
[4]) Vgl. Löwenstein, Monatsschrift 42, 277.
[5]) Kaufmann a. a. O. 69.
[6]) REJ. XX, 275 ff.
[7]) Winkler schliesst seinen Brief von יום ו' י"ג סיון תט"ו mit der Anschrift: בני חביבי ויקירי הר"ר מאיר יצ"ו יפרום שלומו לכבודו.

rang[1]), der Schwiegersohn Lämmle Oettingens, wendet sich nach der Katastrophe seiner Heimathsgemeinde nach Przemysl, um an dem Orte, an dem der Vetter seiner Gattin, Hirz Oettingen, wirkte, sich niederzulassen. Wir kennen jetzt endlich aber auch den Ursprung des Arztes Löb Günzburg in Wien, der aus der Geschichte der jüdischen Aerzte fortan zu streichen ist. Er verdankt seine Existenz einem Missverständnisse Carmolys[2]), der seine Vorlage, den Stammbaum der Familie Oettingen, Dinge sagen liess, an denen sie unschuldig ist, und weil er Leo Winkler, den Arzt Löb seiner Urkunde, nicht erkannte, einen Löb Günzburg erschuf und aus ihm einen Sohn des Hirz von Przemysl machte, der in Wien gewirkt und nachmals seine Söhne Isaac und Meïr in Przemysl erzogen haben soll. In Oettingen, am Stammsitze der Familie waren zwei Söhne Models verblieben. Simeon, der Namensträger des Urgrossvaters Simeon Günzburg, ward durch seine Kinder der Gründer des besonders durch seine Beziehungen zum Ansbacher Hofe bekannten Zweiges der Familie Oettingen, der häufig unter dem Namen Model bezeichnet wird[3]). Durch seinen zweiten Sohn Elia, der sich in Fürth ansiedelte, nahm die Familie Oettingen auch von dieser bedeutendsten aller baierischen Gemeinden Besitz. Ein Enkel Sprinzels, einer Tochter Simeons, die an Model Ansbach verheirathet war, Elia, der Sohn des jüngeren Model Ansbach, war an eine Fürtherin aus einem der besten Häuser der Gemeinde, an Sara Treinle[4]), die Tochter des am 25. Juni 1692 in Fürth verstorbenen trefflichen Salomo Salman Senior[5]), die Grossnichte des Buchdruckers Josef von Fürth verheirathet und ward so auch der Grossneffe Isachar Bärmann Fränkels, des Ober-

---

[1]) Ib. 282 f.

[2]) A. a. O. 184.

[3]) Vgl. Haenle, Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstenthum Ansbach, p. 70 ff.

[4]) Im Memorbuch von Buttenwiesen wird ihr das folgende Seelengedächtniss gewidmet: יזכור אלקים נשמת האשה חשובה הצנועה מרת שרה טרייגלה בת המונה המפורסם חרר שלמה שניאור זלמן מפיורדא שהלכה לעולמה בעבור שבעלה הנדיב המפורסם הרר אלי' בן המנוח המפורסם הרר מדרכי מאדל מאנשבך נדב עבור נשמתה בשכר זה תהא נשמתה צרורה ונפשה בצרור החיים ענ"איו ישר"רו ועם שאר צו"צ שבגן עדן אמן.

[5]) Wolf, Bibl. Hebr. III, 1178. Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I.

rabbiners von Fürth [1]). Mordechai Model, der Vater Elia's, war einer der angesehensten Vorsteher der Gemeinde Ansbach, der ein eigenes Gotteshaus daselbst erhielt und einen besonderen Vorbeter dafür besoldete [2]). Von einem anderen Sohne Model Ansbachs, Isak Eisik, dem Schwiegersohne Ephraim Wallersteins, erfahren wir, dass er in Berlin sich niedergelassen. Noch heute bezeichnet eines der hervorragendsten Denkmäler, ein Sarkophag, auf dem ältesten Friedhofe der Berliner Gemeinde die Stelle, an der er am 4. October 1713 zu Grabe kam [3]).

Unter den Söhnen des Stammvaters der Oettingen war es David Tewele, der das stolze Vorrecht der Familie, Anwälte und Beschützer ihrer Glaubensgenossen zu sein, von seiner Heimath Oettingen aus wirksam bethätigte. Ihm rühmt das Memorbuch von Oettingen, das von den Söhnen Models nur Simeons und sein Seelengedächtniss überliefert [4]), das Verdienst nach, dass er sich durch die von ihm bei den Behörden erwirkte Eröffnung der Landschaft Ellwangen, die bis dahin den Juden verschlossen war, ein dauerndes Andenken erworben hat. Durch den Sohn dieses David Tewele, Model Ries, den Rabbiner von Schnaittach und nachmaligen

---

[1]) Kaufmann, Letzte Vertreibung p. 195, n. 3.

[2]) Im Memorbuch von Buttenwiesen findet sich die Eintragung: יזכור אלקים נשמת התורני הרר משה ליב שהי' חזן ונאמן לערך עשרים שנה באן נייאבורג ואף קודם לבן זמן רב אצל המפורסם הרר מרדכי מאדל אנשבך והלך לעולמו ונפטר בשם טוב והי' עיסק כל ימיו באמונה שלימה והי' נחמד מאוד בעיני הבריות בשבר זה תהא נצב"ה ענאי"ו שרר"ו וענצו"צ שבגן עדן אמן.

[3]) (nach ר' יצחק אייזק בר מאדל אנשבך נו"נ יום ד' ע"סכות תע"ד A. Landschuths Materialien). Das Grab trägt die Nummer 156/189.

[4]) יזכור אלהים נשמת החסיד השלם מופלג בדורו מוהרר דוד טעבלי במוהרר מרדכי מודל הלוי עלנ אברהם יוי עבור שעסק בצרכי בני המדינה באמונה והשתדל מדינה עלוואנגין שהי' סגורה כמה שנים וגמל חסד עם ענים ועם (ו)עשירים וביבד לימדי תורה ובניו נתנו צדקה עבורי בשוֹ תהא נש' צבצרהח עשצ בגעא.

יזכור אלהים נש' העניו החסיד המושלם מוהר"ר שמעון במוהרר דוד מרדכי מודל מבית לוי עלנאיוי עבור שעסק בצרכי בני מדינה וגמל חסד עם ענים ועשירים והי' מכנים אורחים והניח ברכה אחריו בשוֹ חנצבה עש צבגע אמן.

Beisitzer des Rabbinates von Wien, der nach der Vertreibung mit seinen Kindern sich nach Berlin wandte[1]), sehen wir das Geschlecht der Oettingen unter dem Namen Ries in Berlin sich ausbreiten und das Ansehen der Familie in der neuen Heimath noch erhöhen.

Ein fünfter Sohn Model's, der Namensträger des Vaters, Elia, verpflanzt den Namen und den Ruhm der Familie nach der ersten Gemeinde in deutschen Landen, nach Frankfurt am Main. Das Memorbuch von Frankfurt am Main, das seinen Todestag, den 10. April 1650, überliefert, hat auch die Nachricht erhalten, dass der fromme und demüthige Mann im Ghetto nach dem Namen seines Vaters Elia Models genannt wurde[2]). Seine Gattin Hendlen, deren Grabstein in Frankfurt noch erhalten ist, während der seine bisher nicht aufgefunden wurde, überlebte ihn nur um wenige Jahre; in der Nacht auf Donnerstag den 22. December 1655 ward auch sie aus diesem Leben abberufen[3]). Hier wirkte auch mit gleichem Ansehen sein Sohn Aberl, dessen Sohn Ahron Chajjim Oettingen[4]) Chawa Cheile, die Tochter des Rabbiners von Worms, R. Ahron Theomim's, zur Frau erhielt, die nach ihrem in Frankfurt

[1]) Kaufmann a. a. O. 87, n. 2. 211 f. Memoiren der Glückel von Hameln, p. 170.

[2]) החסיד ועניו מוהר"ר אלי' במוהר"ר מרדכי סג"ל .... נפטר ט' ניסן ת"י ונקרא במוהר"ר אלי' מאדלש סג"ל. Doch muss es neben ihm in Frankfurt einen Gleichnamigen gegeben haben, der 1640 schon verstorben war, denn in diesem Jahre wird bereits des Todes seiner Wittwe gedacht: פאניל אלמנת הר"ר אלי' מאדיל ונקראת פאניל בון. Ein Sohn dieses Elia, Namens Meir, wird unter den Verstorbenen des Jahres 1679 genannt: היקר ב' מאיר במוהר"ר אלי' איטונגן. In dem Fragmente eines Frankfurter Beschneidungsregisters, einem über und über mit Eintragungen bedeckten Folioblatte, das ich der Freundschaft des Rabbiners Dr. Nathan Porges verdanke, finde ich unter dem Jahre תע"ה: ח' טבת הייתי מוהל אצל שמעון איטינגן נכדו של הפו במהרר מאיר איטינגן ז"ל וקראתי שמו אברהם יצו'. Die Namen weisen auf einen Abkömmling Model Oettingens. Schon 1630 wird הרבנית שרלין מ' גיטל א' הר"ר אלי' איטינגין und 1636 im Seelengedächtnisse von Frankfurt genannt.

[3]) No. 806:

הינדלן א' ב' אלי'
פה טמונה אשה הגונה
מ' הינדלין א' מהר"ר אלי' מאדל
נ' ליל ד' ונק' יום ה' ב"ד בסלו
תט"ז לפ"ק.

[4]) Nach dieser aus dem Stammbaum neugewonnenen Einsicht ist meine Vermuthung R. Jaïr Chajjim Bacharach, p. 55, n. 2 zu berichtigen.

am Main noch erhaltenen Grabsteine[1]) bereits Sonntag den 31. März 1686 durch den Tod ihm entrissen wurde. Der Familie Oettingen ward hier auch ein berühmter Frankfurter durch die Bande der Ehe verbunden. Dr. med. Leo Simon, d. i. R. Jehuda Loeb b. Simeon[2]), der Rabbiner von Mainz, der Commentator von R. Menachem Asarja di Fano's kabbalistischen Schriften und Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel, führte Rechlin, die hingebende und für die Wissenschaft ihres Gatten aufopferungsvolle Tochter Abraham Oettingen's als Gattin heim[3]).

Dem sechsten Sohn Model Oettingens, Mose[4]), war es vorbehalten, den Namen seines Hauses über die Grenzen des Heimathlandes hinauszutragen, da er in Metz sich ansiedelte. Ihm allein unter allen Söhnen Models, die, nach ihren Titeln zu schliessen, alle rabbinisch gebildet und sicher in der Jugend im jüdischen Schriftthum unterrichtet worden waren, rühmt der Stammbaum ganz besondere Gelehrsamkeit auf dem Gebiete des Talmudstudiums nach.

Wenn so in Betreff der sechs Söhne Models beide Urkunden eine vollkommene Uebereinstimmung und wechselseitige Sicherung aufweisen, so müssen wir in Hinsicht auf die Töchter ihre Aussagen zusammennehmen und noch ergänzen. Aus beiden zugleich erfahren wir, dass Hannele,

[1]) No. 1191: הצנועה מ' חוה א' הנעלה
בהר"ר אהרן חיים איטינגין סג"ל
פה טמונה א' הנונה מ' חוה
בת הגאון מהור"ר אהרן אב"ד
דק"ק ווירמש נפ' א' ו' ניסן
תמ"ו לפק

Im Memorbuch heisst sie: מ' חיילה ב' הגאון אב"ד מהור"ר אהרן דרשן והיתה אשת אהרן איטינגין.

[2]) Vgl. Kaufmann, Zeitschrift der deutschen-morgenländischen Gesellschaft 45, 493—504.

[3]) Bereits 1647 verzeichnet das Memorbuch von Frankfurt: הרבנית מרת קילה א' מוהר"ר אברהם איטינגן. Abraham Cohen Oettingen's Epitaph aus dem J. 1702 s. No. 1460.

[4]) Im Memorbuch von Worms wird die am 23. Juni 1705 verstorbene Gattin Isak Blins, Frumet, als Tochter Mose Oettingens ohne nähere Angabe angeführt (קבץ על יד III, 22). Ein anderer Mose Metz begegnet uns in dem Fragmente des Frankfurter Beschneidungsregisters zweimal u. z. 1713: יא שבט הייתי מוהל אצל משה מיץ וקראתי שמו אלחנן יצו und 1714: טז איור הייתי מוהל אצל משה מיץ וקראתי שמו שמואל יצו.

die Tochter Models, wahrscheinlich die Namensträgerin ihrer Urgrossmutter, der Gattin Simeon Günzburgs, an Sanvel Haas in Frankfurt am Main verheirathet war. Der Schwiegersohn schloss sich würdig seinen trefflichen Schwägern an. Es ist der durch seine Wohlthätigkeit bekannte Samuel Sanvel b. Bär Haas aus der Familie Grotwohl[1]). Der Ruf seines Namens war über die Gemarkungen seiner Stadt hinausgedrungen. An ihn sehen wir die Brüder Aboab in Venedig David Carcassonne mit einer Empfehlung versehen, als es galt, die von den Kosaken nach der Krimm weggeschleppten Opfer der Chmelnicky'schen Verfolgung auszulösen. Rabbinisch gelehrt, ein Schüler und Verwandter Juspa Hahns[2]), die Vorsehung der Armen weit und breit, ward er bei seinem am 15. Oktober 1656 erfolgten Heimgange tief betrauert und auf seinem Leichensteine mit dithyrambischem Schwunge verherrlicht[3]).

B. Chanoch Henochs Aufzeichnung giebt uns aber noch von einer anderen Tochter Mordechai Models aus Oettingen Kunde, die ebenfalls nach Frankfurt am Main verheirathet wurde, so dass wir drei Kinder des Hauses Oettingen in diese Gemeinde verpflanzt sehen. Isak Schiff war es, den Model sich hier zum Ehegemahl seiner Tochter, wohl der Namensträgerin seiner Mutter, ersah. Wie wir nämlich auf dem noch erhaltenen Grabsteine der Gattin Isak Schiffs lesen, die bereits Donnerstag am 26. November 1626 in Frankfurt zu Grabe kam[4]), führte die mit Hinterlassung eines einzigen

[1]) Vgl. Kaufmann in Revue des études juives XXV, 205, n. 4; Löwenstein, Geschichte der Juden in der Kurpfalz, p. 66, n. 2.

[2]) Vgl. Kaufmann, R. Jaïr Chajjim Bacharach, p. 15, n. 3.

[3]) No. 815. Statt האן, wie hier gedruckt, muss האז gelesen werden. Durch diesen Fehler der Abschrift oder des Abdrucks ist REJ. XXV, 205 n. 3 sein Todesjahr mir entgangen.

[4]) No. 552:

בונישין אשת יצחק שיף ז"ל
שאו קינה פה טמונה
אם לבנה חשובה והגונה
הצנועה מ' בונשן בת מהר"ר
מרדכי מודעל הלוי זצ"ל
אטנגן נפטר' ונקבר' יום ה'
ו' בסליו שפ"ז לפ"ק תנצב"ה
א"ם עשצ"ו.

Löwenstein's Angabe (Mtschr. 42, 247), die am 11. Februar 1633 in

Sohnes früh dahingeraffte Frau den Namen Bonschen, in dem sicherlich nur eine andere Form des Namens Bonchen oder Bonlin vorliegt, den die Mutter Mordechai Model Oettingens, die Tochter Simeon Günzburgs, getragen hat.

Notizen.

1. **R. Chajjim Jona Theomim's** קונטרס. Die bibliographische Verwirrung in Betreff der angeblich עלה דיונה betitelten Schrift R. Cajjim Jona Theomim's löst sich durch einen Blick auf die erste Ausgabe des Buches. Diese ist offenbar 1723 mit R. Salomo Lurja's ים של שלמה zu Baba k. zugleich in Jessnitz gedruckt worden. Da aber die 16 unpaginirten und nur unten am Schlusse der Lagen von 1 א bis 8 ח bezeichneten Folioblätter, obzwar ohne besonderen Titel, auch selbständig abgegeben wurden, so erscheint das Buch manchmal mit Büchern zusammengebunden, mit denen es nichts zu thun hat und keineswegs zugleich gedruckt worden ist. So erklärt es sich, wenn Benjacob in s. Thesaurus p. 441 und p. 223, Nr. 246 angiebt, dass es 1599 mit den Responsen Lurja's in Lublin und 1615 mit ים של שלמה zu Baba k. in Prag gedruckt worden sei, während er offenbar nur zufällig damit verbundene Exemplare desselben in die Hände bekam. So ist auch das mir vorliegende Exemplar desselben Responsen Ed. Fürth 1768 beigebunden. Auf dem Buche zeichnet an der Spitze als Besitzer in sauberen und sorgfältigen Schriftzügen: מיאה ווייל בפראג.

Bei der Seltenheit dieses Werkes will ich die wichtigsten R. Chajjim Jona betreffenden Stellen hierhersetzen: F. 1a beginnt: בהיות שראה ראיתי ביד שארי הרב המאור הגדול המופלא אב"ד מהרר חיים יונה נרו בנן של קדושים ה"ה בן הגאון מוהרר יהשע פייבל תאומים נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק פרעמסלא . . . . ומאחר שרוב חיבור של הגאון רבן של בני הגולה אדוני אבי זקני מהור"ר שלמה לוריא זי"ל בים של שלמה בב"ק בנוים מיוסדים ומיירי בדיני דגרמיה וכל מן דין סמוכים להדפיסו אצל ים של שלמה בב"ק . . . . מקום הניחו לו אבותיו להתגדר שהרב ה"ה המופלא הנ"ל הוא נין ונכד הגאון מהרש"ל . . . . ב"ד המעלה לבית הדפוס הק' אברהם העלין בלא"א המחבר ידי משה ז"ל אלה דברי הרב המאור הגדול מוהר"ר חיים יונה נר"ו בהמה"ג מהודר"ש פייבל תאומים נרו שנתקבל מקדם לאב"ד לק"ק פרעמסלא והגליל יצ"ו ולק"ק צילין יע"א[1]) ובעת אב"ד בק"ק שבברעסלא וחו"ל יע"א שהיה תחן המה"ג אב"ד

Wien verstorbene Frau Jehuda Maorkaton's sei die Tochter Mordechai ha-Lewi Oettingen's gewesen, würde sogar noch eine dritte Tochter Model's und Leo Lucerna, aulicus trium facultatum doctor, wie er genannt wird, als dessen Schwiegersohn kennen lehren. Allein das entscheidende Wort Oettingen fehlt in der Quelle, die einfach מהר"ר מרדכי הלוי als Vater Rebekka's bezeichnet.

[1]) Dies ist offenbar die Quelle N. Brülls, dessen Angabe Kaufmann oben S. 326, n. 2 bezweifelt. — *Da in den Gedenkbüchern der Zülzer Gemeinde, die mir vorgelegen haben, R. Chajjim Jona Theomim als Rabbiner nirgends erwähnt ist, so möchte ich den mit* שנתקבל *beginnenden Relativsatz dahin verstehen, dass R. Chajjim Jona Berufungen nach Przemysl, wo bekanntlich sein Oheim R. Isaak Meir und sein Vater hinter einander Rabbiner gewesen waren, und nach Zülz erhalten, sie aber nicht angenommen hat. M. Br.*

דק"ק פראג יע"א וכעה הוא תתן התורני הקצין מהור"ר הירש ב"ר בנימין מברלין אשר דבר בילדותו כד הוה טליא אי כבר שבסר ואי כבר תמניסר. F. 11a in der Mitte, heisst es: אמר המביא לביה הידוס לפי שראיתי אצל המה"ג מהור"ר חיים יונה הנ"ל בספר סדר משנה שהוא מתבר על היד החזקה להרמב"ם ז"ל קצת חדושים באים בהלכות עדות שיש להם שייכות לבבא קמא הצדתי בו ליתן אותם לדפוס במקום הזה. Fol. 14b erklärt der Herausgeber: שהרי יש מחלוקת בין מוני המצוות . . . . ונם אני בעניי תביונותי את לבבי, התחלתי לחבר בו מאמר קראתיו חשבונות של מצוה ד' יגמור בעדי." Ebenso f. 16a: והואיל ונשאר הנייר חלק אמרתי להעתיק עוד מה שכתב המה"ג מהור"ר חיים יונה הנ"ל בגליון תלמוד ירושלמי שלו ביאור שמועה חמורה ועלומה במסכת ברכות . . . . והמפרש החדש סביב לתלמוד זה הנדפס באמשטרדם בשנת תע"ל ושרי ליה מריה למפרש הזה בי בלא דעה דבר במקום הזה. ומכאן מודעא רבא שהמפרש הזה לא היה לו לסמוך על עצמו והיה לו לרצות דבריו לפני גדולי ישראל כי ת"ל יש עדיין מורי תורה בישראל לשאול את פיהם בדבר הקשה והואיל הקונטרס הזה נשלם במועד חג הסכות . . . . Ib. 16c schliesst er:

Die ursprünglich ohne Titel erschienene Schrift ist in der Ausgabe Lemberg 1867 עלה דיונה willkürlich benannt worden, wie dies deutlich die Ueberschrift in dieser Edition bestätigt: קונטרס דר' חיים יונה תאומים הנקרא בשם „עלה דיונה".

Bialystok. L. Atlas.

2. Ergänzung zu meinem Aufsatze:

„Vereinfachtes Verfahren jüd. u. christliche Daten in einander umzurechnen." (Oben S. 265.)

Trotz aller Anerkennung, die die neue Methode von Sachkennern erfahren hat, lässt sich doch nicht läugnen, dass die Moladberechnung mittels einstelliger Decimale, selbst bei Anwendung der Correctur, hin und wieder der Controlle bedarf. Um die Vortheile der Decimalrechnung und der neu eingeführten Grundzahl (5340) zweckmässig zu verwerthen, dienen die beiden folgenden schnell zum Ziele führenden Tabellen:

I.
Charakt. d. Cyklen.

1)	2,6896
2)	5,3792
3)	1,0689
4)	3,7585
5)	6,4481
6)	2,1377
7)	4,8274
8)	7,5170
9)	3,2066

II.
Charaktere der Jahre.

1)	4,3671	10)	6,2631
2)	1,7343	11)	5,1608
3)	0,6320	12)	2,5279
4)	4,9991	13)	6,8951
5)	2,3662	14)	5,7928
6)	1,2640	15)	3,1599
7)	5,6311	16)	7,5270
8)	4,5288	17)	6,4248
9)	1,8960	18)	3,7919

Beispiele:

1) Molad Tischri 5659 ?
Jahreszahl: 5659
Grundjahr: 5340
Rest: 319 : 19 = 16 C + 15 J.
Mol. T. d. Grj. = 2,0
10 C = 26,896
6 „ = 2,1377
15 J. = 3,1599
Mol. T. 5659 = 6,1936
(sonst: 6. 4. 704)

2) Mol. T. 5576 ?
5340
236 : 19 = 12 C + 8 J.
2,0
10 C. = 26,896
2 „ = 5,3792
8 J. = 4,5288
3,8042 (sonst: 3. 19. 326)

3) Mol. T. 5489 ?
5340
149 : 19 = 7 C. + 16 J.
2,0
7 C. = 4,8274
9 J. = 7,5270
7,3544 (sonst 7. 8. 545)

4) Mol. T. 4895 ?
5340
— 445 : 19 = —(23 C. + 8 J.)
— 24 C. + 11 J.
20 C. = 53,792
4 „ = 3,7585
— 1,5505
2,0
0,4495
11 J. = 5,1608
5,6113 (sonst: 5. 14. 687).

Was den dritten Theil der Rechnung betrifft, die Umwandlung des jüd. Datums in das christliche und umgekehrt, so ist die in dem früheren Aufsatz gegebene Tabelle durch die ungeschickte Umbrechung des Satzes fast unbrauchbar geworden.

Eine einfachere wäre etwa die folgende:

Im regelm. Jahre sind vom 1. תשרי bis Ende

ת	ח	כ	ט	ש	א	ג	א	ם	ת	א	א
2	3	5	6	8	9	11	12	14	15	17	18 Tg. Ueberschuss
+	—										

im Schaltj. אI אII ג א ם ת א א
10 11 13 14 16 17 19 20

Im überz. Jahre von חשן an je 1 Tag mehr,
„ mangelh. „ „ כסלו „ „ „ „ weniger.

Vom 1. September sind bis Ende

S	O	N	D	J	F	M	A	M	J	Jl	Ag
2	5	7	10	13	13	16	18	21	23	26	29 Tg. Ueb.
					+						

Im Schaltjahr von F. ab je 1 Tag mehr.

Beispiele.

1) Der 1. תשרי nächsten Jahres (regelm. Schj.) = 5. Sept.
? פסח
Vom 1. ת bis Ende אII = 7 × 4 W. + 11 Tg.
bis 15. ג = 7 × 4 W. + **26** Tg.
Vom 1. S. bis Ende März = 7 × 4 W. + 16
„ 5. „ „ „ „ = 7 × 4 W. + **12**
Die (26 — 12 =) 14 Tage liegen im April, also פסח = 14. April.

2) Der 1. תשרי dieses Jahres (mangelh. Gmj.) = 17 Sept.
? ת' באב
Vom 1. ת bis Ende תמ = 10 × 4 W. + 14 Tge.
„ 9. אב = 10 × 4 W. + **23** Tge.
Vom 1. Sept. bis Ende Juni = 10 × 4 W. + 23 Tge.
„ 17. Sept. „ „ „ = 10 × 4 W. + **7** „
Die fehlenden (23 — 7 =) 16 Tage liegen im Juli, also 9 אב = 16. Juli.

3) 5576 (regelm. Gemj.) d. 1. ת = 5. Oct. 1815.
1. ניסן (1816) ?

Vom 1. תשרי bis Ende אר' = 6 × 4 W. + 9 Tge.
bis 1. נ' = 6 × 4 W. + 10 Tge.
Vom 1. Oct. bis Ende März = 6 × 4 W. + (17*) — 2) = 15 Tge.
„ 5. „ „ „ „ = 6 × 4 W. + 11 Tge.
Der (11 — 10 =) 1 Tag ist vom März abzuziehen, also d. 1. ניסן = 30. März.

Simon.

Besprechung.

Schwab, Moïse. Vocabulaire de l' Angélogie d' après les manuscripts hébreux de la Bibliothèque nationale. Extraite des mémoires présentés par divers savants à l' Académie des Inscriptions et de Belles-Lettres. Ire série, tome X, 2e partie. Paris, Imprimerie nationale. MDCCCXCVII, 318 SS., 4°. (Schluss).**)

Seltner sind eingehendere Erläuterungen; häufig genug Litteraturnachweise. Was die Worterklärungen der Artikel betrifft, so ist die Ausdauer und der Scharfsinn des Verfassers zu bewundern, der auch der sprödesten und unverständlichsten Wortform irgend einen Sinn abzulocken versteht und irgend eine Uebersetzung des Schlagwortes darbietet. Allerdings schreckt er dabei oft vor den drastischsten Mitteln nicht zurück, und viele seiner Wortdeutungen bilden einen Beleg für jenes Wort, wonach in der Etymologie aus Allem Alles gemacht werden könne. Ich will keine Beispiele anführen und bemerke nur, dass ausser den sehr zahlreichen Stellen, an denen der Verfasser selbst sein wissenschaftliches Gewissen mit einem seiner Erklärung beigesetzten Fragezeichen salvirt hat, ebensoviele angeführt werden könnten, an denen ein Fragezeichen nebst einem Ausrufungszeichen am Platze wäre. Die Frage, ob überhaupt den Urhebern dieser sprachlichen Missbildungen, wie sie in den meisten der hier gesammelten Namen vorliegen, ein Wortinhalt vorgeschwebt habe, ist vom Verfasser principiell gar nicht erwogen worden. Jedenfalls sucht er mehr Sinn in diesen Wortgebilden und Buchstabencomplexen, als ihnen von vornherein innewohnte; und auch der Sinn, den er etymologisch in ihnen zu finden vermeint, lässt sich oft nur sehr schwer oder gar nicht mit der Bedeutung und Stellung der durch das betreffende Wort benannten Ausgeburten der Mystik zusammenreimen.

Die sachlichen Erklärungen, mit denen der Verf. die Artikel ausstattet, sind zumeist nur Angaben des aus dem Fundorte sich ergebenden Thatbestandes. Um ein Beispiel anzuführen, verweise ich auf die mit dem oben erwähnten Engel מיכאל (nach Schwab Familie) im Zusammenhange stehenden Artikel. Dem genannten Engel unterstehen nach Rasiël 41a (Z. 5—8) 33 Engel. Wir bekommen in Folge dessen in ebensovielen Artikeln unserer Vocabularien die Angabe zu lesen: „un desservant de Familia". Dasselbe gilt von den Engelgruppen im B. Rasiël 34 ab, welche zu ähnlichen, sich immer wiederholenden Quasi-Definitionen Anlass geben. Freilich ist das mehr ein äusserer

*) Bis Ende März 1816 sind 17 Tage, weil es ein Schaltj. ist.
**) Oben S. 528, letzte Zeile l. עב st. אף.